Библиотека журнала «Путь»

ПРОКЛ

ПЕРВООСНОВЫ ТЕОЛОГИИ

Библиотека журнала «Путь»

ПРОКЛ

ПЕРВООСНОВЫ ТЕОЛОГИИ

ГИМНЫ



Москва
ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ГРУППА «ПРОГРЕСС»
1993

ББК 87.3
П 78

Классики мировой философии

Составитель *А. А. Тахо-Годи*
Редактор *О. Ю. Бойцова*
Художник *В. К. Кузнецов*

ISBN 5-01-004034-4

СОДЕРЖАНИЕ

ПЕРВООСНОВЫ ТЕОЛОГИИ

ГИМНЫ

ВМЕСТО ПОСЛЕСЛОВИЯ

КОММЕНТАРИИ

ПРОКЛ

ПЕРВООСНОВЫ ТЕОЛОГИИ

PROCLI DIADOCHI

ELEMENTA THEOLOGICA

Перевод *А. Ф. Лосева*

Публикуется по изданию:

Прокл. Первоосновы теологии. Тбилиси, 1972.

[I. ЕДИНОЕ И МНОГОЕ]

[А. ЕДИНОЕ И МНОГОЕ В ИХ СТАТИКЕ]

§ 1. Всякое множество тем или иным образом причастно единому.

В самом деле, если оно никаким образом не причастно единому, то ни целое не будет единым, ни каждая из многих [частей], из которых состоит множество, а будет каждая из них множеством, и так до бесконечности, так что каждая из этих бесконечных [частей] будет опять бесконечным множеством. Если множество никаким образом не причастно никакому единому ни как собственное целое, ни касательно каждой [части] в нем, то оно во всех отношениях будет бесконечным и касательно всякой [части]. Именно, какую бы ни взять из многих [частей], она будет или единой или не единой, и если не единой, то или многим или ничем. Однако, если каждая [часть] ничто, то и составленное из них ничто; если же она многое, то каждая окажется составленной из бесконечного числа бесконечных. А это невозможно; ведь никакое сущее не составлено из бесконечного числа бесконечных (так как оно не больше бесконечного, а то, что составлено из всех [частей], больше каждой в отдельности), и не может что-нибудь составиться из ничего. Следовательно, всякое множество тем или иным образом причастно единому[1].

§ 2. Все причастное единому и едино, и не едино.

В самом деле, если оно не есть единое-в-себе (ведь нечто иное в отношении единого [только] причастно единому), то единое оказывается претерпевшим причастность и оно подверглось действию единого. Если же нет ничего кроме единого, то существует только единое, и оно не будет причастно единому, а будет единым-в-себе. Если же кроме него есть что-то, что не едино и что причастно единому, то оно и не единое и единое, а именно то, что не едино [-в-себе], но едино как причастное единому. Оно, значит, не есть ни единое [-в-себе], ни то, что [имеет предикат] единого. Будучи в одно и то же время и единым, и причастным единому и потому не единым-в-себе, оно едино, и не едино, будучи чем-то иным кроме единого. Поскольку оно исполнилось [определенного] содержания, оно не едино; поскольку же оказывается претерпевшим, оно едино. Следовательно, все причастное единому и едино, и не едино.

§ 3. Все становящееся единым становится единым в силу причастности единому.

В самом деле, само по себе оно не едино, но в силу того, что претерпело причастность единому, оно едино. Действительно, если становится единым то, что не едино само по себе, то оно, несомненно, становится единым, когда [все содержащееся в нем] друг с другом сходится и сочетается и находится под влиянием присутствия единого, не будучи единым [самим по себе]; значит, оно причастно единому в том смысле, что претерпевает становление единым. Если оно уже едино, то оно не становится единым, так как сущее уже есть, а не становится. Если же оно становится [единым] из того, что раньше не было

единым, то оно будет содержать единое по возникновении в нем какого-нибудь [определенного] единства[2].

§ 4. Все объединенное отлично от того, что едино-в-себе.

В самом деле, если оно объединено, то оно тем или иным образом должно быть причастным единому в том смысле, что о нем говорится, что оно объединено. А причастное единому и едино, и не едино [§ 2]. Единое-в-себе не есть и единое, и не единое. Если это [допустить, т. е. что оно] и единое, и не единое, и если находящееся в нем [единое и не единое] опять-таки есть единое, то оно будет содержать в себе и то и другое вместе, [т. е. единое и не единое], и так до бесконечности, если нет ничего единого-в-себе, на чем [это единое] могло бы остановиться. Но если все и едино, и не едино, то необходимо, следовательно, чтобы нечто объединенное отличалось от единого, ибо если единое тождественно объединенному, оно становится бесконечным множеством, и то же самое будет с каждой из тех [частей], из которых состоит объединенное[3].

§ 5. Всякое множество вторично в сравнении с единым.

В самом деле, если множество раньше единого, то, с одной стороны, единое будет причастно множеству, а, с другой, множество, будучи раньше единого, не будет причастно единому, если только это множество существует прежде, чем возникло единое, потому что оно не может быть причастным тому, что [еще] не существует, а также потому, что причастное единому одновременно и едино, и не едино [2]. Если же первично множество, то единого

еще не существует. Но невозможно, чтобы существовало какое-нибудь множество, никак не причастное единому [§ 1]. Следовательно, множество не раньше единого.

Если же множество существует одновременно с единым и они по природе своей одинаковы (ведь по времени [этому] ничто не мешает), то единое само по себе не есть многое и множество не есть единое, существуя одновременно как противопоставленные друг другу по своей природе, если только ни одно из них не раньше и не позже другого. Следовательно, множество само по себе [и в этом случае] не будет единым, и каждая [часть] в отдельности не будет в нем единой, и так — до бесконечности, что невозможно. Итак, [множество] по своей природе причастно единому, и ничто из этого [множества] не может быть взято без того, чтобы не быть единым, так как, если оно не едино, то, как доказано, оно будет бесконечное [множество] из бесконечного числа [таких же множеств]. Значит, во всех отношениях [множество] причастно единству.

Если единое, будучи единым самим по себе, никаким образом не причастно множеству, то множество будет во всех отношениях позже единого, поскольку оно причастно единому, а единое ему не причастно.

Если же и [само] единое причастно множеству, с одной стороны, по своему наличному бытию как субстанциально единое, с другой же, по причастности [как] не единое, то единое окажется умноженным, как и множество — объединенным через единство. Значит, и единое сочетается с множеством, и множество с единым. Однако, если сходящееся и некоторым образом сочетающееся между собой связываются при помощи иного, то это последнее

раньше их; а если они связывают сами себя, то они не противоположны друг другу, поскольку противоположное не стремится друг к другу. Поэтому, если единое и множество противопоставлены друг другу и множество, поскольку оно множество, не есть единое, и единое, поскольку оно единое, не есть множество, то ни одно из них, возникнув в другом, не будет одновременно и одним и двумя.

Однако, если связывающее их будет раньше них самих, то оно может быть или единым, или не единым. Но если оно не будет единым, то оно или многое или ничто. Однако оно не будет ни многим (чтобы множество не оказалось раньше единого), ни ничем (в самом деле, как же ничто будет связывать?). Значит, оно только единое, так что, несомненно, это единое не будет и многим, чтобы не [было так] до бесконечности.

Следовательно, существует единое-в-себе, и всякое множество происходит от единого-в-себе[4].

§ 6. Всякое множество состоит или из объединенностей или из единичностей (ex henadon).

В самом деле, ясно, что ничто в отдельности из многого не есть [тем самым] просто само множество, и, наоборот, множество не есть каждое в отдельности. Если же оно не просто множество, то оно или объединенность, или единичность. Именно, если оно причастно единому, оно объединенность. Если же состоит из того, что первично объединилось, оно единичность. Значит, если существует единое-в-себе, то существует и то, что первично причастно ему и что первично есть объединенность. А это и состоит из единичностей, ведь если оно из объединенностей, то объединенности опять [составляются] из чего-то, и [так] до бесконечности. Необходимо, следователь-

но, чтобы существовала первичная объединенность из единичностей. Так мы нашли первоначально [предположенное][5].

[Б. ЕДИНОЕ И МНОГОЕ В ИХ ДИНАМИЧЕСКОМ ВЗАИМОПЕРЕХОДЕ]

§ 7. Все способное производить превосходит природу производимого.

В самом деле, оно или превосходит [ее], или хуже [ее], или равно ей. Пусть оно сначала будет равным ей. Итак, производимое им или имеет способность производить нечто другое, или совершенно бесплодно. Но если оно бесплодно, то уже по одному этому оно уступает производящему и, будучи бессильным, не равно ему, так как последнее способно порождать и творить. Если же и само оно способно производить, то или оно производит равное себе, и если производящее всегда создает последующее равным себе и это так во всех случаях, то все сущее будет равным одно другому и ничто не будет превосходить другого; или же [оно производит] неравное себе, и тогда оно уже не было бы равным тому, что произвело его. В самом деле, равным потенциям свойственно творить равное. Но [творимое] ими не равно одно другому, если только производящее равно тому, что до него, а то, что после него, ему неравно. Следовательно, необходимо, чтобы производимое не было равно производящему.

Но производящее никогда не будет и слабее [производимого]. Ведь если оно дает производимому существование, то оно же доставляет ему и потенцию для существования. Если же оно способно производить всякую следующую за ней потенцию, то и само себя оно способно сделать таким, как и оно. А если

это так, то производящее и само себя сделает более сильным. Ведь ни отсутствие силы не препятствует [этому] при наличии творческой потенции, ни отсутствие воли, поскольку все по природе своей стремится к благу, так что, если оно может создать иное, более совершенное [чем оно само], то оно себя сделает совершенным раньше последующего. Таким образом, производимое ни равно производящему, ни превосходит его; следовательно, во всех отношениях производящее превосходит природу производимого.

§ 8. Первично [сущее] благо и то, что есть только благо, предшествует всему, что каким-то образом причастно благу.

В самом деле, если все сущее стремится к благу, то ясно, что первично [сущее] благо — за пределами сущего. Действительно, если оно тождественно чему-нибудь из сущего или тождественны между собой сущее и благо, то это сущее уже не будет стремиться к благу, раз оно само благо. Ведь стремящееся к чему-нибудь нуждается в том, к чему оно стремится, а также и отлично от того, к чему стремится. Другими словами, стремящееся — одно, то, к чему стремятся — другое, и одно — сущее — будет причастно, другое же — благо — будет тем, чему [первое] причастно. Стало быть, находящееся в чем-то из того, что причастно, есть какое-то [частное] благо, к чему стремится только то, что было ему причастно, но оно не благо вообще и не то, к чему стремится все сущее. Благо же вообще есть для всего сущего общий предмет стремления. А то, что возникло в чем-нибудь [частном], принадлежит лишь тому, что было ему причастно.

Первично [сущее] благо, следовательно, есть только благо, если прибавишь к [нему] нечто иное,

то прибавлением этим причинит благу ущерб, сделав его каким-то [частным] благом вместо блага вообще, так как прибавленное, которое есть не благо, а нечто более слабое, нанесет ущерб благу своим сосуществованием[6].

§ 9. Все самодовлеющее или по своей сущности или по энергии превосходит несамодовлеющее, а зависящее от другой сущности — причины его завершенности.

В самом деле, если все сущее по своей природе стремится к благу, то одно само способно доставлять себе благое, другое нуждается в ином; одно имеет причину блага в себе, другое имеет ее вовне себя. Значит, насколько оно ближе к причине, доставляющей предмет стремления, настолько же оно превосходит то, что [еще только] нуждается в причине, отделенной [от блага] и что извне принимает завершенность своего существования или [своих] энергий. Вот почему самодовлеющее [хотя бы и подобное и ущербное], более подобно самому благу [чем несамодовлеющее], и хотя оно ущербно из-за причастности благу и из-за того, что оно не первично [сущее] благо, все же оно каким-то образом сродно благу, поскольку оно может иметь благо от самого себя. Но причастность [вообще] и причастность через иное еще более отдалены от первично [сущего] блага, которое есть только благо.

§ 10. Все самодовлеющее более скудно, чем благо вообще.

В самом деле, что такое самодовлеющее, как не то, что приобретает благо от себя самого и у себя самого? Оно уже исполнено блага и причастно ему, но не есть само благо вообще. Последнее, как

показано [§ 9], превосходит и причастность, и исполненность. Поэтому, если самодовлеющее исполнило себя благом, тогда то, чем оно исполнило себя, должно превосходить самодовлеющее и быть выше самодовления. Благо вообще ни в чем не нуждается, ведь оно не стремится к иному, так как уже из-за такого стремления это было бы недостатком блага, и оно не есть самодовлеющее, так как тогда оно было бы исполнено блага, но не было бы первично [сущим] благом.

§ 11. Все сущее эманирует из одной причины, из первой.

В самом деле, или ни для чего из сущего нет никакой причины, или причины всех конечных вещей вращаются в круге, или же восхождение [причин происходит] до бесконечности, то есть одна служит причиной другой, и полагание предшествующей причины нигде не прекращается.

Однако, если бы ни для чего из сущего не было бы причины, то не было бы [определенного] порядка вторичных и первичных [вещей], завершающих и завершаемых, упорядочивающих и упорядочиваемых, рождающих и рождаемых, действующих и претерпевающих действие, и не было бы знания чего-то сущего. В самом деле, узнавание причин есть дело знания. И мы тогда говорим, что доподлинно знаем, когда знаем причины сущего.

Если же причины вращаются в круге, то одно и то же окажется и предыдущим, и последующим, и сильнейшим, и слабейшим, ведь все производящее превосходит природу производимого. И неважно, связывать ли причину с вызванным причиной большим или меньшим количеством промежуточных звеньев и выводить ли [что-нибудь] из нее. Да и

причина всех промежуточных [звеньев] будет превосходить их все. И чем больше будет этих звеньев, тем значительнее причина.

Если же прибавление причин продолжается до бесконечности и всегда одному предшествует другое, то опять-таки не получится никакого знания какой-либо вещи, так как нет знания чего-либо бесконечного, а раз нет знания причин, то нет и знания следствий этих причин.

Поэтому, если необходимо, чтобы сущее имело причину, и если причины и вызванное причиной различны и нет восхождения [причин] до бесконечности, то существует первая причина сущего, из которой, как из корня, эманирует каждая вещь. Одни вещи близки к ней, другие — дальше. Так как доказано, что началом должно быть одно, то всякое множество вторично в сравнении с единым [§ 5].

§ 12. Начало и первейшая причина всего сущего есть благо.

В самом деле, если все эманирует из одной причины [§ 11], то эту причину необходимо называть или благом, или превосходящим благо. Но если она превосходит благо, то идет ли также что-нибудь из нее в сущее и в природу сущего или ничто? И если ничто, то нелепо, потому что мы уже не сохраняли бы ее в ряду причины. Необходимо, чтобы вызванному причиной везде было присуще нечто от причины, и в особенности от первейшей, от которой все зависит и благодаря которой существует каждое сущее. Если же этому сущему свойственно общение [с первой причиной], как и с благом [§ 8], то окажется в сущем нечто превосходящее благость, исходящее от первейшей причины. Ведь если она превосходит благо и выше его, то она никаким

образом не дает вторичному что-нибудь худшее из того, что она [вообще] дает после себя. Но что же могло стать превосходящим благость, раз и само превосходящее, как мы говорим, в большей мере причастно благу. Итак, если не-благо не считается превосходящим, то оно во всяком случае вторично в отношении блага.

Если же и все сущее стремится к благу, то как же может что-нибудь быть еще раньше этой причины? Ведь или оно стремится к этому [другому], тогда как оно [стремится] больше всего к благу? Или оно не стремится; тогда как же оно не стремится к причине всего, если оно [само] из нее эманировало?

Если же благо есть то, от чего зависит все сущее, то благо есть начало и первейшая причина всего.

§ 13. Всякое благо способно единить причастное ему и всякое единение — благо, и благо тождественно единому.

В самом деле, если благо охранительно для всего сущего (потому оно для всего и есть предмет стремления), то охраняющее и скрепляющее сущность каждого есть единое (действительно, все охраняется единым, и рассеяние лишает каждую вещь [ее] сущности). Благо, чему бы оно ни было присуще, делает его единым и скрепляет его в силу единения.

И если единое сводит вместе и скрепляет сущее, то оно завершает каждую вещь собственным наличием. И потому благо есть в этом отношении для всего объединение.

А если такое объединение есть благо само по себе и благо единотворно, то благо вообще и единое вообще тождественны, одновременно приводя сущее к единству и благотворя ему. Поэтому отпадающее

каким-то образом от блага лишается одновременно и причастности единому. И то, что оказывается не имеющим своей доли в едином и полным разделения [с ним], лишается тем же способом и блага.

Следовательно, и благость есть единение, и единение — благость, и благо едино, и единое — первично [сущее] благо[7].

§ 14. Все сущее или неподвижно или движимо. И если движимо, то или самим собой, или другим, то есть оно или самодвижное или движимое иным; следовательно, все есть или неподвижное, или самодвижное, или движимое иным.

В самом деле, если есть движимое иным, то необходимо быть и неподвижному и среди них — самодвижному.

Именно, если все движимое иным движется, двигаясь другим, то движения эти или круговые или [продолжающиеся] до бесконечности. Но они не круговые и не [продолжаются] до бесконечности, если только все сущее ограничено началом и движущее превосходит движимое. Следовательно, должно существовать нечто неподвижное, первично движущее.

Но если это так, то необходимо, чтобы существовало и самодвижное, ведь если предположить, что все остановилось, то что же будет первично движимым? Оно не есть неподвижное (ибо оно не таково по природе), ни движимое иным (ибо последнее движется другим). Остается, следовательно, [признать], что первично движимое самодвижно, так как оно есть то, что связывает движимое иным с неподвижным, будучи некоторым образом средним, одновременно движущим и движимым. Одно из сущего только движет, другое же только движется.

Итак, все сущее или неподвижно, или самоподвижно, или движимо иным.

Отсюда ясно также и то, что самодвижное первично в отношении движимого, а неподвижное — в отношении движущего.

§ 15. Все способное возвращаться к самому себе бестелесно.

В самом деле, никакое тело не возвращается к самому себе. Ведь если возвращающееся к чему-нибудь соединяется с тем, к чему возвращается, то ясно, что и все части тела должны соединиться со всеми [частями] того, что возвратилось к самому себе. Действительно, возвратиться к самому себе это значило стать им обоим единым — возвратившемуся и тому, к чему возвратились. Но для тела это невозможно, да и вообще для всего делимого. Ведь делимое целое не может соединиться с целым самим по себе ввиду отделения частей, из которых одни находятся в одном месте, другие в другом. Следовательно, ни одно тело по природе своей не возвращается к самому себе так, как возвращалось бы целое к целому. Итак, если есть нечто способное возвращаться к самому себе, то оно бестелесно и неделимо[8].

§ 16. Все способное возвращаться к самому себе имеет сущность, отдельную от всякого тела.

В самом деле, если она не отделена от какого-либо тела, у нее не будет и никакой отдельной от тела энергии, потому что если сущность неотдельна от тела, невозможно и энергии быть отдельной от тела, поскольку в таком случае энергия превзойдет сущность (так как последняя нуждается в телах, та

же — самодовлеюща и принадлежит себе, а не телам). Поэтому, если что-нибудь неотдельно по сущности, то в равной степени оно неотдельно и по энергии или даже в большей степени. Если же это так, то оно не возвращается к самому себе (ведь возвращающееся к самому себе, будучи отличным от тела, имеет энергию, отдельную от тела и не через тело или с телом, если действительно энергия и то, на что направлена энергия, нисколько не нуждается в теле). Стало быть, возвращающееся к самому себе во всех отношениях отдельно от тела[9].

§ 17. Все первично движущее само себя способно возвращаться к самому себе.

В самом деле, если оно движет само себя и его двигательная энергия направлена на само себя, то и движущее и движимое есть вместе одно. Или оно движет одной частью и движется другой, или движет и движется целое, или движет целое, а движется часть, или наоборот. Но если движущее есть одна [его] часть, а движимое — другая, то оно не будет само по себе самодвижно, так как не состоит из самодвижного, а [лишь] имеет видимость самодвижного, не будучи таковым по сущности. Если же движет целое, а движется часть, или наоборот, то в том и другом будет некая часть, движущая и движимая вместе в одном и том же смысле. Это и есть первично самодвижное. Если же движет и движется одно и то же, то оно будет иметь энергию движения к самому себе, будучи двигательным в отношении самого себя. На что направлена энергия, к тому оно [и] возвращается. Следовательно, все первично движущее само себя способно возвращаться к самому себе.

§ 18. Все доставляющее [что-то] другому своим бытием само есть первично то, что оно уделяет воспринимаемому.

В самом деле, если оно дает [что-то] своим бытием и уделяет от своей сущности, тогда то, что оно дает, слабее по сущности, а то, что есть, — больше и совершеннее, если только все способное давать существование (hypostaticon) чему-нибудь превосходит то, что получает [от него] существование. Следовательно, предсуществующее в самом давшем превосходит то, что дано, и оно есть то, что дано, но не тождественно с ним, ибо оно первично, а то вторично. Ведь необходимо или чтобы то и другое было тождественно и для того и другого было одно определение (logon), или чтобы у них не было ничего общего и тождественного, или чтобы одно было первично, а другое вторично. Но если [у них] одно и то же определение, то одно уже не может быть причиной, а другое результатом; не может также первое быть самим по себе, а второе — в причастном ему; и первое не будет творящим, а второе — возникающим. Если же здесь нет ничего тождественного, то ни одно из них своим бытием не давало бы существования тому остальному, [что их различает], и, кроме бытия, [у него] не будет с ним ничего общего. Остается, следовательно, [признать], что то бытие, которое дает, первично, а то, которое дается, вторично. В них самим бытием одно доставляет другому.

§ 19. Все первично существующее в какой-либо природе сущего налично во всем том, что получило существование в соответствии с этой природой, в одном и том же смысле (logon) и тождественно.

В самом деле, если бы оно не было налично во всем тождественно, а в одном было бы налично, в другом нет, то ясно, что оно не было бы в этой природе первично, а в одном было бы первично, в другом вторично, [т. е.] в причастном этой природе [только] иногда, поскольку то, что в одно время присуще, а в другое нет, не присуще ни первично, ни само по себе, а привходяще, и к тому, чему оно таким образом присуще, приходит извне.

§ 20. Выше всех тел — сущность души, выше всех душ — мыслительная природа, выше всех мыслительных субстанций — единое.

В самом деле, всякое тело движимо другим, ведь по своей природе оно само себя не может двигать, но благодаря общению с душой движется само собой и живет благодаря душе, и при наличии души оно в некотором смысле самодвижно, а при отсутствии души оно движимо иным, поскольку такова его природа сама по себе, душа же получила в удел самодвижную сущность. В чем она будет присутствовать, тому и передает она самодвижность. И сама она гораздо раньше того, что́ она уделяет своим бытием. Следовательно, она, как самодвижная по своей сущности, выше тел, становящихся самодвижными [только] по причастности.

В свою очередь, движущая сама по себе душа занимает вторичный разряд неподвижной природы, остающейся неподвижной и по энергии. Вследствие этого всякому движущемуся предшествует самодвижное, а всякому движущему — неподвижное. Поэтому, если душа, движущаяся сама собой, движет другое, то необходимо, чтобы до нее существовало неподвижно движущее. Именно ум и движет, будучи неподвижным и всегда действуя одинаково. А душа

через ум причастна постоянству мышления, подобно тому как тело через душу причастно самодвижности. В самом деле, если бы постоянство мышления было в душе первично, то оно было бы присуще всем душам, как и ее самодвижность. Следовательно, оно не присуще душе первично. Поэтому необходимо, чтобы до нее существовало первично мыслящее, а, следовательно, до душ — ум.

Однако поистине и уму предшествует единое, поскольку ум, хотя и неподвижен, но не есть единое. Действительно, он мыслит себя и есть предмет собственного действия, а единому причастно всякое сущее, уму же не все. Ведь то, в чем наличествует общение с умом, должно быть причастно знанию. Поэтому мыслительное знание есть начало и первичная причина познавания. Следовательно, единое выше ума; и уже нет ничего другого выше единого, ибо единое и благо тождественны, а благо, как доказано, есть начало всего[10].

§ 21. Всякий разряд, ведущий начало от монады, эманирует во множество, однородное с монадой, и множество каждого разряда возводится к одной монаде.

В самом деле, монада, имеющая значение начала, порождает свойственное ей множество. Поэтому один ряд и один разряд целиком от монады совершает схождение во множество. Ведь не бывает никакого ряда и разряда, если монада остается бесплодной самой по себе.

Множество в свою очередь возводится к одной причине, общей для всех одноразрядных [вещей]. Действительно, ни в каком множестве тождественное не получило эманации от чего-нибудь одного из этого множества. Ведь то, что исходит только от одного из

многого, не есть общее для всего, а выделяет лишь его отличительное свойство. Поэтому, так как в каждом разряде имеются общение, неразрывность и тождество, в силу которых они называются одноразрядными, а другие разноразрядными, то ясно, что во всяком разряде тождественное происходит от одного начала. Следовательно, во всяком разряде и [причинной] цепи монада существует до множества, определяя для всего, в нем расположенного, единое отношение одного с другим и с целым. Одно есть причина другого среди находящихся в том же ряду. Но необходимо, чтобы причина одного ряда как единого была раньше их, и от нее должны происходить все причины как одноразрядные, не как отдельные, а как присущие именно этому разряду.

Отсюда очевидно, что природе тела присуще единое и множество, единая природа содержит много природ, связанных с ней, и многие природы зависят от единой природы целого; разряду душ свойственно получать начало от одной первичной души, сходить во множество душ и возводить множество к одной [душе]; для мыслительной сущности имеется мыслительная монада и множество умов, эманирующее из одного ума и возвращающееся в эту монаду; и, наконец, в едином, которое прежде всех [вещей], есть множество единичностей, а в единичностях есть тяготение к единому. Итак, после первичного единого — единичности, после первичного ума — умы, после первичной души — дýши и после всеобщей природы — многие природы.

§ 22. Все первично и изначально сущее в каждом разряде — одно, и оно не два и не более двух, а совершенно единородно.

В самом деле, пусть оно, если возможно, будет два. Но это так же невозможно, как если бы оно было и больше. Действительно, либо то, что именуется первичным, есть каждое из этих двух, либо оно составлено из обоих. Но если оно составлено из обоих, то оно опять одно, и не два первичных. Если же — каждое, то или одно [происходит] от другого, тогда первично не каждое, или оба — в равной мере. Но если [оба] в равной мере, то ни то, ни другое уже не будет первичным, так как, если первично одно, но оно не тождественно другому, то спрашивается, чем оно будет в данном разряде? Ведь первично [в данном разряде] есть не что иное, как то, что [в данном случае] именуется. Но каждое из этих двух, будучи отличным [от другого], одновременно и есть и не есть то, что́ именуется. Поэтому, если они различаются, но различаются не по первичному [свойству] (ведь оно тождественно [у них] как первичное претерпевание), то первичным будет ни то, ни другое из них, а то, благодаря причастности чему они оба называются первичными[11].

Отсюда ясно, что первично сущее есть только одно, но не два или более первичных. И первейший ум есть только один, а не два первичных ума. И первейшая душа одна, и [таким же образом] в каждом виде, как, например, первичная красота, первичное равенство, и во всех [остальных видах] точно так же. Таким же образом и вид живого существа первично один, и вид человека. Доказательство этого — то же самое.

§ 23. Все недопускающее причастности себе дает существование тому, что́ допускает причастность себе, и все субстанции, допускающие прича-

стность себе, устремляются к существованиям (hyparxeis), не допускающим причастности себе.

В самом деле, недопускающее причастности себе, имея значение монады, как сущее самого себя, а не иного, и как изъятое из причастных [чему-то], порождает то, что́ допускает причастность себе. Ведь либо оно бесплодно и будет пребывать само по себе и не будет иметь ничего ценного, либо оно дает нечто от себя, тогда одно — принявшее — стало причастным, другое же, будучи дано, получило существование как то, чему [нечто] причастно.

А все допускающее причастность себе, став [свойством] того, что ему причастно, вторично в отношении того, что́ одинаково во всем присутствует и все собой наполняет. Ведь сущее [только] в одном не существует в ином. А то, что одинаково присутствует во всем, чтобы воссиять для всего, существует не в одном, а раньше всего. Ведь оно или существует во всем, или в одном из всего, или раньше всего. Однако то, что существует во всем, будучи разделенным на все, в свою очередь нуждается в том, что объединяет это разделенное. При этом ничто уже не причастно одному и тому же, но одно — одному, другое — другому, раз единое разделилось. Если же оно существует в одном из всего, то оно уже не будет относиться ко всему, а [только к данному] одному. Поэтому, если оно будет общим для способного быть причастным и тождественным для всего, оно должно быть раньше всего. А это и есть недопускающее причастности себе[12].

§ 24. Все причастное [чему-то] более скудно, чем то, чему оно причастно; а то, чему [что-то] причастно, более скудно, чем недопускающее причастности себе.

В самом деле, причастное [чему-то], будучи до причастности несовершенным, но ставши совершенным благодаря причастности, целиком вторично в отношении того, чему оно причастно, в силу того, что оно стало совершенным после причастности. Ведь поскольку оно было несовершенным, оно более скудно, чем то, чему оно стало причастно [и] что́ делает его совершенным.

А то, чему причастно что-то, а не все, в свою очередь получило в удел более слабое наличное бытие (hyparxin), чем принадлежащее всему, а не [только] одному. Второе более сродно причине всего, первое же — менее сродно.

Следовательно, недопускающее причастности себе предшествует допускающему ее, а это последнее предшествует тому, что́ причастно [ему]. Ибо, коротко говоря, первое есть единое до многого; допускающее же причастность себе находится во многом, оно есть и единое, и не единое вместе, а все причастное [чему-то] не едино и в то же время едино[13].

§ 25. Все совершенное эманирует в порождениях того, что оно может производить, само подражая единому началу [всего] целого.

В самом деле, как это [начало], через свою благость, единственным образом является основой для всего сущего (ибо благое и единое тождественны, так что и имеющее лишь видимость блага тождественно с единственностью), так и следующее за ним, через свое совершенство, стремится порождать другое, более скудное, чем собственная сущность, потому что и совершенство есть некая часть (moira tis) блага, и совершенное, поскольку оно совершенное, подражает благу. Последнее же было для всего

основой. Так что и совершенное по природе своей способно производить то, что в его силах. И более совершенное, насколько оно совершеннее, настолько оно и бо́льшая причина, так как совершенное в большей мере причастно благу (оно ближе к благу, оно более сродно причине всего, оно причина большего). Менее же совершенное, насколько оно менее совершенно, настолько оно причина более слабого, так как одно дальше от того, что́ производит все, и является основой для меньшего. Именно, способности давать всему существование, или все упорядочивать, или совершенствовать, или скреплять, или животворить, или создавать, сродна способность делать каждое из этих [дел] для большего, и более чужда ей способность [делать это] для меньшего.

Итак, отсюда явствует, что в наибольшей мере удаленное от начала всего бесплодно и не есть причина чего-либо. Ведь если оно что-то и порождает и имеет нечто после себя, то ясно, что оно уже не может быть в наибольшей мере удаленным, а произведенное им дальше от начала, само же оно, поскольку производит, ближе, и что есть [еще] другое, подражающее производительной причине всего сущего.

§ 26. Всякая производительная причина иного[14]*, пребывая сама в себе, производит то, что после нее, и последующее.*

В самом деле, если она подражает единому, а единое дает существование последующему неподвижно, то и все производящее таким же образом содержит в себе причину произвождения. Единое действительно дает существование неподвижно. Ведь если движение будет в нем через движение, то и движущееся уже не будет единым, изменяясь из единого [в иное]. Или, если движение — после него,

то оно произойдет из единого. При этом или [движение будет продолжаться] до бесконечности, или единое будет производить неподвижно, и все производящее будет подражать единому и производительной причине всего. Ведь из во всех отношениях первичного [проистекает] не-первичное. Поэтому из способного производить все [происходит] способное производить [лишь] некоторые [вещи]. Стало быть, все производящее производит последующее, оставаясь самим собой.

Итак, производящее производит от себя вторичное, оставаясь в неумаленном состоянии, поскольку то, что каким-то образом умаляется, не может оставаться таким, каково оно есть.

§ 27. Все производящее способно производить вторичное благодаря своему совершенству и избытку потенции.

В самом деле, если бы оно производило не благодаря совершенству, а вследствие недостатка своей потенции, оно не могло бы сохранить неподвижным свой разряд. Действительно, то, что доставляет бытие другому вследствие своего недостатка и бессилия, доставляет ему субстанцию своей переменой и своим изменением. Однако все производящее остается таковым, каково оно есть; и оставаясь таковым, оно эманирует следующее за ним. Стало быть, будучи исполненным и совершенным, оно дает существование вторичному неподвижно и неумаленно, само будучи тем, что оно есть, не переходя в него и не умаляясь. Ведь производимое не есть отделенная часть производящего, поскольку это не соответствовало бы ни становлению, ни причинам становления, как и переход [в иное]. Действительно, оно не становится материей эмани-

рующего, поскольку оно остается таким, каково оно есть. При этом производимое есть иное, чем производящее. Следовательно, порождающее водружено как неизменное и неумаляемое, умножая себя порождающей потенцией и доставляя из себя вторичные субстанции.

§ 28. Все то, что производит себе подобное, дает ему существование раньше, чем неподобному.

В самом деле, так как производящее необходимо превосходит производимое, то они никогда не могут быть ни тождественными друг другу вообще, ни равными по потенции. Если же они не тождественны и не равны, а различны и неравны, то они или совершенно раздельны, или же и объединены, и раздельны.

Но если они совершенно раздельны, то они будут непримиримы; и никоим образом вызванное причиной не будет в согласии с ней. И будучи совершенно раздельными, они не будут причастны друг другу. Ведь то, чему [нечто] причастно, дает общность тому, что́ ему стало причастно, в том, чему это последнее стало причастно. Однако поистине необходимо, чтобы вызванное причиной было причастно причине как имеющее от нее свою сущность.

Если же производимое в каком-то отношении раздельно, а в каком-то отношении объединено с производящим, то [возможны два случая]. Именно, если они претерпевают это одинаково, то производимое будет одинаково и причастным, и не причастным производящему, так что оно и будет иметь от него свою сущность и точно так же не будет иметь ее. Если же оно будет раздельно в большей степени, [чем объединено с производящим], то, надо полагать, оно и в большей степени будет чуждым

породившему, чем порожденное в собственном смысле (oiceon); и оно будет менее соответствовать ему, чем соответствовать, и несогласным более, чем согласным. Поэтому, если вызванное причиной сродно по своему бытию и причинам и с ними согласно и если оно по своей природе от них зависит и стремится к соприкосновению с ними, стремясь к благу и достигая желаемого через эту причину, — то вполне очевидно, что производимое объединяется с производящим в большей степени, чем разделяется с ним. Однако то, что объединено в большей степени, то и подобно в большей степени, чем неподобно тому, с чем оно больше всего объединяется. Следовательно, всякая производительная причина дает существование подобному [себе] раньше, чем неподобному.

§ 29. Всякая эманация[15] *совершается посредством уподобления вторичных [вещей] первичным.*

В самом деле, если производящее дает существование подобному раньше, чем неподобному, то само подобие дает от производящего существование производимому, так как подобное образуется как подобное через подобие, а не через неподобие. Поэтому, если эманация в своем ослаблении сохраняет тождественно порожденного с породившим, и подобно тому, как последнее первично, так оно выявляет и следующее за ним вторично, то свою субстанцию производимое имеет через подобие.

§ 30. Все чем-то непосредственно производимое остается в производящем и эманирует из него.

В самом деле, если всякая эманация происходит при пребывании первичного [§ 26] и совершается через подобие [§ 29], когда подобное получает существование раньше неподобного [§ 28], то в

каком-то отношении и производимое остается в производящем, так как целиком эманирующее не содержало бы в себе ничего тождественного с тем, что остается пребывающим, но было бы совершенно раздельным. Если же оно будет иметь что-нибудь общее и объединенное с ним, то и само оно остается в нем, как и то оставалось пребывающим в нем. Если же [производящее] только остается, не эманируя, то оно ничем не будет отличаться от причины и не будет иным, порожденным, пока остается причина, ибо если оно иное, то оно раздельно и обособлено; и если оно обособлено, а причина остается [в себе], то оно эманировало из нее, чтобы отделиться, в то время как она остается [в себе]. Следовательно, поскольку производимое содержит что-то тождественное с производящим, оно остается в нем; поскольку же содержит иное, — эманирует из него. Будучи же подобным, оно в каком-то отношении и тождественно с производящим, и отлично от него. Значит, оно в одно и то же время и остается [в нем] и эманирует; и одно не обособленно от другого.

§ 31. Все эманирующее из чего-то по сущности возвращается к тому, из чего эманирует.

В самом деле, если оно эманирует и не возвращается к причине этой эманации, оно не может стремиться к причине, так как все стремящееся возвращается к предмету стремления. Но ведь все стремится к благу и достигает его через ближайшую к себе причину. Поэтому и каждая вещь стремится к собственной причине. Ведь от чего бытие для каждой [вещи], от того и благо; а от чего благо, к тому прежде всего и стремление, а к чему прежде всего стремление, к тому и возвращение.

§ 32. Всякое возвращение совершается через подобие возвращающегося тому, к чему оно возвращается.

В самом деле, все возвращающееся старается соприкасаться со всем [тем, к чему возвращается], и стремится к общению и связи с ним. Связывается же все подобием, как различается и разделяется неподобием. Следовательно, если возвращение есть некое общение и соприкосновение, а всякое общение и всякое соприкосновение [происходит] через подобие, то, значит, всякое возвращение совершается через подобие.

§ 33. Все эманирующее из чего-то и возвращающееся имеет цикличную энергию.

В самом деле, если оно из того эманирует, во что возвращается [§ 31], то оно связывает конец с началом, и получается единое и непрерывное движение — с одной стороны, от остающегося [неподвижным], с другой, от движения, возникшего в направлении оставшегося [неподвижным]. Поэтому все циклично эманирует из причин к причинам. Бывают большие и меньшие циклы, при которых возвращения происходят, с одной стороны, к расположенному непосредственно выше, с другой — к более высокому, и так вплоть до начала всего. Ибо все — от него и к нему.

§ 34. Все возвращающееся по своей природе совершает возвращение к тому, от чего оно и получило эманацию для собственной субстанции.

В самом деле, если оно возвращается по своей природе, то оно по своей сущности имело стремление к тому, к чему возвращается. А если так, то и все бытие его зависит от того, к чему совершает оно свое

сущностное возвращение, и по своей сущности подобно ему. Вследствие этого оно по природе согласно с ним как сродное сущности. Если же так, то бытие или у обоих тождественно, или оно у одного от другого или обоим им досталось подобное из третьего. Но если бытие у обоих тождественно, то как [может] одно по природе возвращаться к другому? Если же обе — из одного, то обоим было бы по природе свойственно и возвращение к нему. Следовательно, остается [признать], что одно из них имеет бытие от другого. А если так, то и эманация [совершается] из того, к чему по природе — возвращение[16].

Отсюда ясно, что предмет стремления для всего — ум[17], и из ума все эманирует, так что весь мир, хотя и вечен, имеет сущность от ума. Оттого, что мир вечен, не следует, что он не эманирует из ума, ведь оттого, что он вечно в устроении, не следует, что он не возвращается [к уму]; он и вечно эманирует, и вечен по сущности, и вечно возвращается, и нерушим по своему усмотрению.

§ 35. Все вызванное причиной и остается в своей причине, и эманирует из нее, и возвращается к ней.

В самом деле, если оно только остается, то, будучи неразличимым, оно ничем не будет отличаться от причины, так как эманация [совершается] вместе с различением. Если же оно только эманирует, то оно не будет связано и согласно с ней, так как у него не будет никакой общности с причиной. Если же оно только возвратится, то каким образом имеющее сущность не от причины может совершить сущностное возвращение к чуждому [себе]? Если же оно и остается, и эманирует, но не возвращается, то каким образом каждое стремится по природе к тому,

что хорошо, и к благу и тяготеет к породившему [его]? Если же оно эманирует и возвращается, но не остается, то как оно [может] стараться объединиться с своей причиной, если оно отступило от нее? Именно, [еще] до отступления [от причины] оно [в данном случае уже] не было объединено [с ней], так как, если бы оно было объединено [с ней], то оно целиком [и] оставалось бы с ней. Если же оно останется и возвратится, но не эманирует, то как же возможно возвращение без различия? Ведь все возвращающее [к себе] сходно с тем, что расчленяет на то, от чего происходит разделение по сущности.

Итак, необходимо или только оставаться, или только возвращаться, или только эманировать, или связывать эти крайние [члены] между собой, или [связывать] средний [член] с тем или другим крайним, или [связывать] все их вместе. Следовательно, выходит, что все [вызванное причиной] и остается в причине, и эманирует из него, и в него возвращается[18].

§ 36. Из всего умноженного вследствие эманации первичное совершеннее вторичного, и вторичное — [совершеннее] следующего за ним, и точно так же последующее.

В самом деле, если эминации различают производимое от причин и суть ослабления вторичного в отношении первичного, то первичное в своей эманации больше связано с причинами, так как возникает из них. Вторичное же дальше от причин, и точно так же — последующее. Более же близкое и более сродное причинам — совершеннее (потому что и причины [совершеннее] вызванного ими). А то, что дальше, менее совершенно, будучи несходным с причинами.

§ 37. Из всего возникающего вследствие возвращения первичное менее совершенно, чем вторичное, а вторичное [менее совершенно], чем последующее. Самое же последнее — совершеннее всего.

В самом деле, если возвращения совершаютсяциклично и от чего эманация, к тому и возвращение, а эманация — от совершеннейшего, то, значит, и возвращение — к совершеннейшему. И если возвращение начинается с того, куда дальше всего происходит эманация, и если эманация к последнему есть наименее совершенное, то и возвращение начинается с наименее совершенного. Следовательно, первично в том, что возникает вследствие возвращения, есть наименее совершенное, а самое последнее — наиболее совершенное.

§ 38. Все эманирующее из определенного множества причин возвращается через столько причин, через сколько эманирует. При этом всякое возвращение [совершается] через те причины, через которые [происходит] эманация.

В самом деле, так как эманация и возвращение происходят через подобие, то эманировавшее непосредственно из чего-то и возвращается к нему непосредственно (ведь подобие было непосредственным). Нуждающееся же в посредстве при своей эманации нуждается и в посредстве при возвращении (так как необходимо, чтобы то и другое происходило в отношении одного и того же). Так что оно сначала возвратится к середине, а затем к тому, что превосходит середину. Следовательно, от скольких [причин] бытие [вещей], от стольких же и благое бытие их, и наоборот.

§ 39. Возвращение всего сущего касается или только сущности[19]*, или жизни, или же познания.*

В самом деле, или сущее приобрело от причины только бытие или вместе с бытием жизнь, или оно приняло оттуда и познавательную способность. Поэтому, поскольку оно только есть, его возвращение касается [его] сущности; поскольку оно и живет, возвращение касается и жизни; поскольку же и познает, касается и познания. Действительно, как оно эманировало, так оно и возвращается, и меры возвращения определяются мерами, связанными с эманацией. И, значит, стремление у одних [вещей] имеется в отношении бытия, будучи приспособленностью к причастности причинам; у других оно имеется в отношении жизни, будучи движением к лучшему; у третьих — в отношении познания, будучи совокупным ощущением (synaisthesis) благости причин.

[В. ЕДИНОЕ И МНОГОЕ В ИХ ОРГАНИЧЕСКОМ СРАЩЕНИИ]

§ 40. Всему эманирующему из другой причины предшествует то, что получает свое существование само от себя и обладает самобытной сущностью.

В самом деле, все самодовлеющее превосходит или по сущности или по энергии то, что зависит от другой причины. Ведь производящее само себя, будучи способным производить свое бытие, самодовлеюще в отношении сущности. А производимое только другим не самодовлеюще. Самодовлеющее же более сродно благу. А более сродное и более подобное причинам порождается от причины раньше неподобного. Следовательно, производимое самим собой и

самобытное старше того, что эманировало в бытие только от другого.

В самом деле, или не будет ничего самобытного или таково благо или то первичное, что получило существование от блага. Но если нет ничего самобытного, то поистине ни в чем не будет самодовлеющего: ни в благе (ибо оно то единое и благо-в-себе, которое превосходит самодовление, а не есть обладатель блага), ни в том, что следует за благом (ведь [в этом случае] все будет нуждаться в другом, только предшествующем ему). Если же самобытное — благо, то поскольку оно производит само себя, оно не будет едино. Ведь эманирующее из единого не едино; ибо оно эманирует из самого себя, если только оно самобытно. Так что единое одновременно будет единым и не единым. Следовательно, необходимо, чтобы самобытное было после первичного; ясно также, что оно раньше того, что эманировало только из другой причины. Оно важнее его и, как доказано, более сродно благу.

§ 41. Все сущее в ином одним только иным и производится. Все сущее-в-себе самобытно.

В самом деле, сущее в ином и нуждающееся в субстрате (hypoceimenon) никогда не может быть способным породить само себя. Ведь то, что по природе рождает само себя, не нуждается в другом основании, содержась самим собой и сохраняясь в самом себе, без субстрата. Но могущее пребывать и быть водруженным в самом себе способно само себя производить, само в себя эманируя, само себя поддерживая и находясь таким образом в самом себе, как вызванное причиной — в причине. Ведь оно существует не как в том или ином месте и не как в субстрате, поскольку и место отлично от того, что

находится в данном месте, и то, что́ находится в субстрате, отлично от самого субстрата. Напротив того, это [сущее-в-себе] тождественно себе. Следовательно, оно самобытно и находится в самом себе, так же, как то, что́ от причины, в самой причине.

§ 42. Все самобытное способно возвращаться к самому себе.

В самом деле, если оно эманирует из самого себя, то оно и совершит возвращение к самому себе. Ведь из чего у каждого бывает эманация, к тому у него и одинаковое с эманацией возвращение [ср. § 31]. Действительно, если оно эманирует только из самого себя и, эманируя, не возвратится к самому себе, то оно никогда не будет стремиться к собственному благу, а именно к благу, которое оно может самому себе доставить; может же всякая причина дать это [благо] вызванному ею вместе с сущностью, которую дает, и, следовательно, благо этой сущности, сопряженное с той, которую она дает; так что и оно [дает все это] самому себе. Стало быть, это есть собственное благо для самобытного. А к этому [благу] не будет стремиться то, что не возвращается к самому себе. А не стремясь, оно и не может достигнуть; и не достигая, оно несовершенно и не самодовлеюще. Но если только [вообще] другой [причине] подобает самодовление и бытие в качестве совершенного, то и самобытному. Следовательно, оно достигнет собственного [блага] и будет стремиться к нему и возвратится к самому себе.

§ 43. Все способное возвращаться к самому себе самобытно.

В самом деле, если оно по природе возвращено к самому себе и совершенно в возвращении к самому

себе, то и свою сущность оно имеет от самого себя. Ведь к чему возвращение по природе, из этого у каждого и эманация по сущности [§ 34]. Поэтому, если оно самому себе доставляет благое бытие, то оно, конечно, доставит самому себе и бытие и будет властно над своей субстанцией. Следовательно, то, что может возвращаться к самому себе, самобытно.

§ 44. Все способное возвращаться к самому себе по энергии возвращено к самому себе и по сущности.

В самом деле, если бы оно смогло возвращаться к самому себе по энергии, а по сущности оставалось бы невозвращенным, оно по энергии превосходило бы в большей степени, чем по сущности, поскольку энергия обладала бы способностью возвращения, а сущность ею не обладала бы [§ 16]. Действительно, то, что [зависит только от] самого себя, превосходит то, что [зависит] только от иного; и то, что способно сохранять самого себя, совершеннее того, что сохраняется только при помощи иного. Поэтому, если что-то существует по энергии, [вытекающей] из сущности, то оно способно возвращаться к самому себе и получило в удел способную возвращаться к самому себе сущность, чтобы не только иметь энергию по отношению к себе самому, но и принадлежать самому себе, самим собой скрепляться и быть совершенным.

§ 45. Все самобытное не рождено.

В самом деле, если оно рождено, то по причине того, что оно рождено, оно будет несовершенным само по себе и нуждаться в усовершении от иного. А по причине того, что оно само себя производит, оно совершенное и самодовлеющее. Ведь все рожденное усовершается другим, дающим рождение ему,

не-сущему. Ведь рождение есть путь от несовершенного к противоположному ему совершенному. Если же что-то само себя производит, то оно всегда совершенно, будучи всегда связано со своей причиной, или, вернее, пребывая [в ней] для усовершения сущности.

§ 46. Все самобытное неуничтожимо.

В самом деле, если бы оно уничтожилось, оно покинуло бы само себя и отделилось бы от самого себя. Но это невозможно, ведь будучи единым, оно в одно и то же время и причина, и вызванное причиной. А все то, что уничтожается, уничтожается, отдалившись от своей причины. Поскольку же оно зависит от скрепляющего и охраняющего его, постольку оно скрепляется и охраняется. Но самобытное никогда не покидает своей причины, потому что оно не покидает само себя. Ведь оно причина самого себя. Следовательно, все самобытное неуничтожимо.

§ 47. Все самобытное неделимо и просто.

В самом деле, если бы оно, будучи самобытным, было делимо, то оно дало бы себе существование в качестве делимого, целиком возвратилось бы к самому себе и каждая [часть] была бы в каждой [другой] его [части]. Но это невозможно. Следовательно, самобытное неделимо.

Однако оно и просто. Действительно, если бы оно было составным, то одно в нем было бы хуже, а другое лучше, и лучшее происходило бы от худшего, а худшее — от лучшего, если только оно эманировало из себя как целое из целого. Кроме того, оно было бы не самодовлеющим, испытывая нужду в своих

собственных элементах, из которых оно состоит. Следовательно, все самобытное просто.

§ 48. Все невечное или есть составное или имеет существование в ином[20].

В самом деле, или оно разложимо на то, из чего оно состоит, и целиком составлено из того, на что разлагается; или, нуждаясь в субстрате и покидая этот субстрат, оно уходит в небытие. Если же оно просто и [находится] в самом себе, то оно неразлагаемо и не рассеиваемо.

§ 49. Все самобытное вечно.

В самом деле, невечное необходимо бывает таковым двояким путем — от составления и от бытия в ином. Однако самобытное не составное, оно просто и находится не в ином, а в самом себе. Следовательно, оно вечно.

§ 50. Все измеряемое временем по сущности или по энергии есть становление постольку, поскольку оно измеряется временем.

В самом деле, если оно измеряется временем, то ему подобает временное бытие или энергия, а равно и прошедшее и будущее, различающиеся между собой. Действительно, если бы [его] прошедшее и будущее были тождественными по количеству, то они ничего не претерпели бы от времени, проходящего и всегда имеющего одно раньше, а другое позже. Ведь если [его] прошедшее есть одно, а будущее — другое, то следовательно, оно есть и становящееся и никогда не-сущее; но оно сопутствует времени, которым измеряется, будучи в становлении и не оставаясь в своем бытии, а постоянно принимая иное и иное бытие, так что настоящее

[время] — постоянно иное и иное по времени вследствие хода времени. Следовательно, не может существовать как одновременно целое то, что существует в рассеянии временной длительности и простирается в ней. Это означает иметь бытие в небытии, ибо становящееся не есть то, чем оно становится. Следовательно, становление есть бытие в таком-то [данном] виде.

§ 51. Все самобытное изъято из того, что измеряется временем по сущности.

В самом деле, если самобытное не рождено [§ 45], то оно не будет измеряться временем по своему бытию, ведь становление относится к природе, измеряемой временем. Следовательно, ничто из самобытного не существует во времени.

§ 52. Все вечное есть одновременно целое.

Либо оно имеет только вечную сущность, имея ее в наличности одновременно как целое, а не так, чтобы одно в ней уже было субстанцией, а другое тем, что ею позже станет, чего еще нет, — но насколько сущность способна быть, настолько она уже обрела цельность неумаляемо и нерастяжимо; либо оно имеет [только] энергию в соответствии с сущностью, имея ее собранной вместе, установленной в той же самой мере совершенства и как бы укрепленной на одном в том же пределе неподвижно и непереходимо.

В самом деле, если «вечное» (aiōnion), как показывает и само наименование, означает «вечно сущее» (aei on), а временное бытие и становление отличаются от вечно сущего, то [здесь] не должно быть одно раньше, а другое позже. Иначе это было бы становлением, а не сущим. Ведь где нет ни более

раннего, ни более позднего, ни прошедшего, ни будущего, а есть только бытие, которое есть, там каждая [вещь] есть одновременно целое. То же самое и относительно энергии.

А отсюда ясно, что вечность есть причина существования вещей как целых, если только все вечное по сущности или по энергии одновременно имеет у себя в наличности сущности или энергию как целое.

§ 53. Раньше всего вечного существует вечность, и раньше всего временного существует время.

В самом деле, если тому, что причастно, повсюду предшествует допускающее причастность себе, а допускающему ее — недопускающее ее, то ясно, что одно — вечно, другое — вечность в вечном, а третье — вечность сама по себе. Одно существует как то, что причастно, другое — как допускающее причастность себе, третье — как недопускающее ее. И точно так же то, что во времени — это одно (ведь оно [чему-то] причастно), и время в нем — это другое (ведь оно допускает причастность себе), а предшествующее ему [само] время — это третье, поскольку оно не допускает причастности себе. При этом каждое из этих двух недопускающих причастности себе, [т. е. вечности и времени], повсюду и во всем одно и то же. Допускающее же причастность себе находится только в том, что ему причастно. Действительно, существует много и вечных, и временных [вещей], — во всех них вечность имеется по причастности, а время — разделенное, между тем как само оно неделимо; до них же — неделимая вечность и единое время, и это вечность вечного и время времен, ибо они дают существование допускающему причастность себе.

54. Всякая вечность есть мера вечного, и всякое время есть мера временнóго. И только эти две меры существуют в том, что относится к жизни и движению.

В самом деле, все измеряющее измеряет или по частям или [само] целое, одновременно согласованное с измеряемым. Измеряющее в целом есть вечность, измеряющее же по частям есть время. Следовательно, существуют только две меры, одна для вечного, а другая для временнóго.

§ 55. Все существующее во времени или налично во все время, или получило свою субстанцию в определенное время.

В самом деле, если все эманации — через подобие и раньше целиком неподобного непрерывно за первичным получает свою субстанцию то, чтó ему подобно в большей мере, чем неподобное, то невозможно, чтобы становящееся в определенное время соединялось с вечным (ведь оно как становящееся отличается от сущего, а как становящееся в определенное время — от существующего вечно); а среднее между тем и другим — то, что в одном отношении подобно вечному, а в другом неподобно. Таким образом, между становящимся в определенное время и вечно сущим средним является или вечно становящееся, или когда-то сущее, а это последнее — или когда-то неистинно сущее, или когда-то истинно сущее. Однако невозможно, чтобы истинно сущее существовало [только] когда-то; что касается когда-то неистинно сущего, то оно тождественно с становящимся. Следовательно, когда-то сущее не есть среднее. Поэтому остается [признать], что среднее между обоими — вечно становящееся, кото-

рое своим становлснием связывается с худшим, а своим «вечно» подражает вечной природе.

Итак, отсюда ясно, что вечность двояка: одна вечная, а другая временная; одна вечность постоянная, другая становящаяся; и одна имеет собранное бытие и все вместе, другая же разлита и развернута во временной длительности; и одна — целая в самой себе, другая же состоит из частей, каждая из которых существует отдельно как более ранняя и более поздняя[21].

§ 56. Все производимое вторичным в большей степени производится более ранними и более значительными причинами, каковыми производится и само вторичное.

В самом деле, если вторичное имеет всю сущность от предшествующего ему, то и его потенция произвождения оттуда же, поскольку и производительные потенции по сущности своей находятся в производящем и заполняют его сущность. А если оно свою производительную потенцию получило от выше расположенной причины, то от нее же имеет оно и бытие как причина того, для чего оно причина, при чем эта причина получила оттуда же свою меру в отношении субстанциальной потенции. Если же это так, то и эманирующее из нее вызвано тем, что предшествует ей. Ведь одно создает причину, а другое — вызванное причиной. Если же это так, то и вызванное причиной создается оттуда же.

Однако в таком случае ясно, что и само это «в большей степени» также оттуда. Ведь если первичное дало вторичному причину произвождения, то, значит, оно само имело эту причину первично, а потому оно и породило вторичное, получив оттуда способность порождать вторичное. Если же одно

стало способным производить благодаря причастности, а другое благодаря тому, что уделяет [низшему], и первично, то в большей степени причина то, что уделяет из своей рождающей потенции и другому, следующему за ним.

§ 57. Всякая причина и действует раньше того, что вызвано ею, и после него может дать существование большему.

В самом деле, если она причина, то она совершеннее и обладает большей потенцией, чем следующее за ней; и если это так, то оно причина большего. Действительно, большей потенции свойственно и производить большее, равной — равное, меньшей — меньшее. И потенция, способная на большее в том, что [ей] подобно, может создать и меньшее; а способная на меньшее по необходимости не может создать большего. Поэтому, если причина обладает большей потенцией, то она способна производить большее.

Однако насколько вызванное причиной обладает потенцией, настолько больше обладает ею причина, ибо все производимое вторичным производится в большей степени более ранними и более значительными причинами. Следовательно, причина вместе с вторичным дает существование всему тому, что последнее по своей природе производит.

Если же причина производит само [вторичное] раньше, то, конечно, ясно, что оно действует до него сообразно своей производительной энергии. Следовательно, всякая причина действует и раньше того, что вызвано ею, равно как и одновременно с ним и после него даст существование иному. А отсюда ясно, что для чего душа есть причина, для того причина и ум. Однако душа причина не для [всего] того, для чего

причина ум; ум действует раньше души; и то, что душа дает вторичному, в большей степени дает ум. И когда душа уже более не действует, ум излучает свои дары тому, чему не отдала себя душа. Ведь и неодушевленное, поскольку оно причастно форме (eidoys), причастно уму и творчеству ума.

Кроме того, то, для чего ум причина, для того причина и благо. Но не наоборот. Ведь даже лишение форм — от блага (ибо от него — все). Ум же не вызывает лишения, ибо он форма.

§ 58. Все производимое бо́льшим числом причин в большей мере составное, чем то, что производится меньшим числом.

В самом деле, если всякая причина дает что-то тому, что из него эманирует, то большее число причин дает и бо́льшие дары, а меньшее число — меньшие. Поэтому и из того, что было причастно [высшему], оно будет состоять из большего числа [причин], другое — из меньшего, каковым то и другое было причастно — одно через эманацию большего числа причин, другое — через эманацию меньшего числа. А то, что из большего числа, в большей мере составное; то, что из меньшего, — проще первого. Следовательно, все производимое бо́льшим числом причин, в большей мере составное: а то, что меньшим — проще. Ведь чему причастно первое, тому и второе, но не наоборот.

§ 59. Все простое по сущности или превосходит составное, или хуже его.

В самом деле, если высшее из сущего производится количественно меньшим и более простым, а среднее — бо́льшим, то последнее будет составным,

а высшее — более простым, частью как превосходящее, частью как худшее. Однако ясно, конечно, что высшее производится количественно меньшим, так как высшее и имеет начало раньше, чем более скудное, и простирается над тем, к чему оно не эманирует из-за ослабления потенции [этого последнего]. Вот почему самое высшее из сущего — простейшее, подобно первичному, поскольку оно эманирует только из первичного. Но простота бывает и как превосходящее всякое составление и как худшее. И это рассуждение применимо ко всему[22].

§ 60. Всякая причина большего превосходит ту, которая имеет потенцию для меньшего и производит части. Та и другая из них может дать существование целому.

В самом деле, если одна причина меньшего, а другая — большего, а части, [производимые первой], входят в части, [производимые второй], тогда то, что делает первая, сделает и другая, способная дать существование большему. Но первая не способна производить все то, что производит вторая. Следовательно, вторая обладает большей потенцией и содержательнее. Ведь как [одно] эманировавшее относится к [другому] эманировавшему, так и [одно] производившее — к [другому] производившему, если взять в их взаимной связи. Именно, то, что способно к большему, обладает большей потенцией и более обще, а это [означает, что] оно и ближе к причине всего. А то, что ближе к ней, то и в большей степени благо, если она действительно благо. Следовательно, причина большего превосходит по сущности ту, которая производит меньшее.

§ 61. Всякая потенция больше, если она неделима; если же она делится, — меньше.

В самом деле, если она делится, то она эманирует во множество. А если это так, то она оказывается дальше от единого. А если это так, то она будет обладать меньшей потенцией, отдаляясь от единого и от того, что ее скрепляет, и будет несовершенной, если только благо каждого состоит в единстве.

§ 62. Всякое множество, будучи ближе к единому, количественно меньше, чем более удаленное от единого, но по потенции больше.

В самом деле, то, что ближе к единому, то более подобно ему. Единое же всему дает существование, не умножаясь. Следовательно, более подобное единому, будучи причиной большего (если только единое — причина всего), будет более едино по виду и менее делимо (если только то — единое). Итак, менее умноженное более сродно единому, а способное производить большее более сродно причине всего и обладает большей потенцией.

Из этого ясно, что телесных природ больше, чем душ, а душ больше, чем умов, умов же больше, чем божественных единичностей. И это рассуждение применимо ко всему.

§ 63. Все недопускающее причастности себе дает существование двум разрядам того, что допускает причастность себе: одному — среди тех, которые причастны [только] в какое-то время, а другому — среди тех, которые причастны всегда и прирожденно.

В самом деле, всегда допускающее причастность себе более подобно недопускающему ее, чем то, что допускает ее [только] в какое-то время; следователь-

но, раньше, чем получает существование последнее, получит существование всегда допускающее причастность себе, которое в смысле допущения причастности не отличается от того, что после него, по самим «всегда» более сродно и более подобно недопускающему причастности себе. При этом существует не одно только допускающее причастность себе [лишь] в какое-то время (ведь ему предшествует всегда допускающее причастность себе, через которое оно также связывается с недопускающим ее — по некоей упорядоченной эманации), и не одно только всегда допускающее причастность себе (ведь оно, обладая неугасимой потенцией, если только оно существует всегда, способно быть носителем другого — того, что допускает причастность себе [лишь] в какое-то время, и здесь предел его ослабления).

Но отсюда ясно, что и те единения, которые от единого воссиявают сущему, то всегда допускают причастность себе, то допускают ее [лишь] в какое-то время. Так же двояки и мыслительные причастности; таковы же и одушевления душ; и подобным же образом — причастности прочих видов. Например, красоте, подобию, состоянию, тождеству, недопускающим причастности себе, причастно то, что всегда причастно, и вторично то, что причастно [лишь] в какое-то время в том же разряде.

§ 64. Всякая изначальная монада дает существование двоякому числу — совершенным-в-себе субстанциям и излучениям, имеющим [свою] субстанцию в чем-то другом.

В самом деле, если эманация происходит по ослаблению через свойственное субстанциальным причинам, то и совершенное [происходит] от всесовершенного, и через посредство совершенного

благоупорядоченно эманирует несовершенное, так что одни будут совершенными-в-себе субстанциями, другие — несовершенными, при чем последние оказываются уже среди причастных [высшему] (ведь будучи несовершенными, они нуждаются для своего наличного бытия в субстрате). Первые же [субстанции] делают своим то, что [им] причастно (ведь будучи совершенными, они наполняют собой причастное им и утверждают их в самих себе и не нуждаются для своей субстанции ни в чем более скудном). Поэтому совершенные-в-себе субстанции, через разделение на множество, слабее своей изначальной монады и некоторым образом уподобляются ей, через [свое] совершенное-в-себе наличное бытие. Несовершенные же субстанции и потому, что имеют свое бытие в другом, удалены от [монады], существующей сама по себе, и потому, что будучи несовершенны, удалены от той, которая усовершает все. Эманации же [таких субстанций] через подобное [доходят] до совершенно неподобного. Таким образом, каждая из изначальных монад дает существование двоякому числу.

А отсюда ясно, что из единичностей одни, будучи совершенными-в-себе, эманируют из единого, другие же — [только] излучения единства. И одни умы — совершенные-в-себе сущности, другие — некоторые мыслительные совершенства. И одни души принадлежат себе, другие — одушевленным [предметам], будучи лишь образами душ. И, стало быть, не всякое единение бог, а лишь совершенная-в-себе единичность, и не всякое мыслительное отличительное свойство ум, а только сущностное; и не всякое излучение души — душа, а существуют и отображения (eidōla) душ.

§ 65. Все, что каким-то образом существует,

существует или сообразно причине в виде начала, или сообразно наличному бытию, или сообразно причастности в виде отображения.

В самом деле, или в производящем усматривается производимое, как предсуществующее в причине, поскольку всякая причина предвосхищает в самом себе вызванное ею, будучи первично тем, что есть вторично; или в производимом усматривается производящее, поскольку производимое, будучи причастным производящему, в самом себе обнаруживает вторично то, чем первично бывает производящее; или каждое наблюдается в своем разряде, а не в своей причине и не в [ее] результате (ведь одно, [причина], существует как превосходящее, а другое, [результат], как худшее; необходимо же так или иначе быть тому, что есть), а каждое находится по своему наличному бытию в своем разряде.

§ 66. Каждое сущее по отношению к другому есть или целое, или часть, или тождественное, или различное.

В самом деле, или оно объемлет другое, а остальное объемлется [им], или не объемлет [другого], и [остальное] не объемлется [им]; в этом случае они или претерпевают одно и то же как причастное одному, или отличны друг от друга. Если же оно объемлет [остальное], оно должно быть целым; если же его объемлет [остальное], — частью. Если же многие причастны одному, они тождественны в отношении этого одного. А если они только более многочисленны, то в силу их множественности различаются между собой[23].

§ 67. Каждая цельность или предшествует

частям, или состоит из частей, или содержится в части.

В самом деле, мы или созерцаем вид (eidos) каждой вещи в [ее] причине и говорим, что это целое предшествует частям, предсуществуя в причине, или же [созерцаем] вид в частях, причастных этой причине, и это двояко: именно, или [мы созерцаем вид] во всех частях сразу, и тогда она есть состоящее из частей целое, отсутствие любой части которого уменьшает целое; или же [мы созерцаем вид] в каждой части отдельно, поскольку даже часть становится [целым] по причастности целому, и это заставляет часть быть частично целым. Итак, [возникшее] из частей есть целое по своему наличному бытию. По причине же оно есть целое, предшествующее частям. И, [наконец], по причастности [целому] оно — целое в части. Ведь в этом случае оно целое в крайнем ослаблении — постольку, поскольку подражает целому, состоящему из частей, будучи не случайной частью, а будучи в состоянии уподобиться целому, у которого и части суть целое[24].

§ 68. Всякое целое, содержащееся в части, есть часть целого, состоящего из частей.

В самом деле, если оно часть, то оно часть некоего целого, при чем оно или часть содержащегося в нем целого, в силу чего и называется целым, содержащимся в части (но в таком случае оно часть самого себя, и часть будет равна целому, и они тождественны друг другу). Или же оно часть какого-то другого целого. И если другого, то или только его часть, и в этом случае оно опять-таки ничем не будет отличаться от целого, будучи одной частью одного сущего, [целого]; или же [оно часть другого целого]

вместе с другим [целым] (именно, части всякого целого больше одной); и оно должно составляться из того, что больше одной, будучи целым, [возникшим] из частей, из которых оно состоит. И, значит, целое [содержащееся] в части, есть часть целого, [состоящего] из частей[25].

§ 69. Всякое целое, [состоящее] из частей, причастно цельности, предшествующей частям.

В самом деле, если оно из частей, то оно приобрело свойство целого (так как части, ставшие [чем-то] одним, приобрели свойство целого через единение) и суть целое в частях, которые не являются целыми. Однако недопускающее причастности себе предшествует всему допускающему ее. Поэтому цельность, недопускающая причастности себе, наличествует до допускающего ее [целого]. Следовательно, некий вид цельности существует до целого, [состоящего] из частей, и этот вид есть не то, что приобрело свойство целого, а цельность-в-себе, из которой образуется и цельность из частей.

Между тем, целое из частей существует во многих местах и во многих целых, состоящих из разных частей, причем одно относится к одним [частям], другое — к другим. Необходимо же, чтобы существовала монада всех цельностей сама по себе. В самом деле, ни одно из указанных целых не есть чистое [целое], так как нуждается в частях, из которых ни одна не есть целое, и [ни одно такое целое], будучи в чем-то [частичном] не в состоянии быть для всего прочего причиной в качестве целого. Следовательно, причина, [заставляющая] все целые быть целыми, предшествует частям. Если же и она состоит из частей, то она некоторое целое, а не целое вообще.

И она опять состояла бы из другого, притом или [так] до бесконечности, или же имеется первично целое — такое целое, которое [уже] не [состоит] из частей, а есть [просто] цельность.

§ 70. Все в большей мере цельное находится в дающем начало и воссиявает в причастном [ему] раньше частичного и покидает причастное ему вторично.

В самом деле, оно начинается раньше последующей за ним энергии, направляющейся во вторичное, и налично вместе с наличием этого вторичного. И когда вторичное уже лишено энергии, еще существует и действует более значительная причина, и не только в различных субстратах, но и в каждом причастном [чему-то лишь] в какое-то время. Действительно, сначала, например, должно существовать сущее, затем живое, а затем человек; и если недостает разумной способности, то человека уже нет, а есть живое существо, дышащее и ощущающее; и опять-таки, если прекращается жизнь, то остается сущее (ведь даже когда нет жизни, бытие налично). И так во всем. Дело в том, что более значительная причина, будучи более сильной, прежде действует на причастное (ведь оно раньше испытывает действие от более мощной [причины]), и при действии вторичного она действует вместе с ним. Поэтому все, что создается вторичным, порождается одновременно и более значительной причиной. И с прекращением вторичного она еще наличествует (ведь уделение более мощного, будучи более действенной, покидает причастное позже). Ибо через уделение вторичного она укрепила свое воссияние.

§ 71. Все то, что в дающих начало причинах

имеет более цельный и более высокий разряд в своих результатах в соответствии с исходящими от него воссияниями, некоторым образом становится субстратом для уделения более частичного. И, с одной стороны, воссияния, исходящие из высшего, принимают эманации, исходящие из вторичного; с другой же стороны, эти последние утверждаются на тех. И таким образом одни причастности предшествуют другим, и проявления одни после других сходят свыше в один и тот же субстрат, в то время как более цельное предшествует по своей энергии, более же частичное доставляет свои дары причастному вслед за энергиями более цельного.

В самом деле, если более значительная причина действует раньше вторичного, вследствие избытка потенции наличествуя в том, что обладает менее совершенной потенцией и для него сияя, а по разряду низшее вторичное им управляется, то ясно, что воссияния высшего, предвосхищая то, что причастно обоим, укрепляют уделения, предоставляемые низшему, а эти последние пользуются исходящими из тех проявлениями в качестве основания для себя и действуют на причастное, подготовленное для них первыми.

§ 72. Все, что в [чему-то] причастном имеет значение субстрата, эманирует из причин более совершенных и более цельных.

В самом деле, причины большего более мощны, более цельны и более близки к единому, чем причины меньшего. Но причины, дающие существование тому, что предшествует субстрату для другого, суть причины большего, так как они дают существование способностям до появления форм (eidōn).

Следовательно, среди причин они более цельные и более совершенные.

А отсюда ясно, что материя, получившая субстанцию от единого, сама по себе лишена формы; тело же, хотя и причастно сущему, само по себе не причастно душе. Действительно, материя, будучи субстратом всего, эманировала из причины всего; тело же, будучи субстратом одушевления, получает свою субстанцию из более цельного, чем душа, поскольку оно было так или иначе причастно сущему[26].

§ 73. С одной стороны, всякое целое есть одновременно и нечто сущее, и причастное сущему, с другой же, не всякое сущее есть [одновременно и] целое.

В самом деле, или сущее и целое одно и то же, или одно раньше, другое позже. Однако хотя часть, поскольку она часть, есть сущее (ведь целое состоит из сущих частей), все же она сама по себе не есть целое. Значит, сущее и целое не одно и то же, иначе часть была бы не-сущей; а если часть есть не-сущее, то и целое не есть сущее: ведь всякое целое есть целое частей или как существующее до них, или как существующее в них. Итак, если нет части, невозможно будет и целое.

А если целое будет до сущего, то всякое сущее тотчас же будет целым, значит, опять часть не будет частью, а это невозможно. Действительно, если целое есть целое, будучи целым части, то и часть будет частью, так как она часть целого. Следовательно, остается [признать], что всякое целое есть сущее, но не всякое сущее есть целое.

А отсюда ясно, что первично сущее запредельно цельности, если, разумеется, одно, [само] сущее, наличествует в большем [количестве вещей] (ведь и

частям, поскольку они части, присуще бытие), а другое — в меньшем [количестве вещей]. Ибо, как доказано, причина большего превосходнее, причина же меньшего более скудна.

§ 74. Хотя всякая форма есть нечто целое, так как состоит из многих [элементов], каждый из которых составляет форму, однако не всякое целое есть форма.

В самом деле, «нечто» и неделимое есть целое, поскольку неделимо, однако не есть форма. Ведь всякое целое есть то, что составлено из частей; форма же есть то, что делится на большее количество отдельных форм. Значит, целое — это одно, форма же — другое, причем одно присуще большему количеству [вещей], другое — меньшему, так что целое выше форм сущего.

А отсюда ясно, что целое занимает среднее место между сущим и формами; из чего следует, с одной стороны, что сущее предшествует формам, и, с другой — что формы есть сущее, однако не всякое сущее есть форма. Поэтому даже лишенности в результатах суть в некотором смысле сущее, но они еще не формы; и они через единящую потенцию сущего приняли некое смутное проявление [этой потенции][27].

[Г. РЕЗУЛЬТАТ ОРГАНИЧЕСКОГО СРАЩЕНИЯ ЕДИНОГО И МНОГОГО — АКТУАЛЬНАЯ БЕСКОНЕЧНОСТЬ]

§ 75. Всякая причина в собственном смысле слова изъята[28] из своего результата.

В самом деле, существуя в нем, или наличествуя в нем как способная исполнять его, или каким-то

образом нуждаясь в нем для бытия, она была бы менее совершенна, чем вызванное ею. А то, что находится в результате, скорее есть соппричина, чем причина, будучи или частью становящегося или орудием творящего. Действительно, часть становящегося менее совершенна, чем целое; и орудие служит творящему для становления, не будучи в состоянии определить для себя меры творения. Следовательно, всякая причина в собственном смысле слова именно в силу того, что она более совершенна, чем исходящее из нее, и доставляет меру для становления, лишена и орудий, и элементов, и вообще всего, что называется соппричинами.

§ 76. Все происходящее из неподвижной причины имеет неизменное наличное бытие, все из подвижной — изменчивое.

В самом деле, если творящее совершенно неподвижно, то оно производит из себя вторичное не через движение, а своим бытием. Если же это так, то оно имеет исходящее из него в качестве сопутствующего его бытию. А если это так, то пока оно существует, оно и производит. Однако оно существует всегда. Следовательно, оно всегда дает существование следующему за ним. Так что и последующее всегда происходит от него и всегда существует, всегда соединяя с его постоянством (сообразно его энергии) собственное постоянство (сообразно своей эманации).

Если же причина подвижная, то и происходящее из нее будет изменчиво в своей сущности. Действительно, то, что [обретает] бытие через движение, при перемене движущегося меняет свое бытие. Ведь если производимое движением само останется

неизменным, то оно будет превосходить причину, давшую ему существование. Но это невозможно. Следовательно, оно не неизменно. Стало быть, оно будет меняться и будет двигаться по [своей] сущности, подражая тому движению, которое дало ему существование.

§ 77. Все потенциально сущее происходит от актуально сущего. Что́ существует потенциально, эманирует к тому, что́ существует актуально. То, что́ [лишь] некоторым образом потенциально, происходит от [лишь] некоторым образом актуального, поскольку оно потенциально. А всецело потенциально сущее происходит от всецело актуально сущего.

В самом деле, по природе своей потенциальное, будучи несовершенным, не может привести себя в актуальное состояние. Ведь если бы оно, будучи несовершенным, стало для самого себя [причиной] совершенства и актуально, то эта причина оказалась бы менее совершенной, чем происшедшее от нее. Следовательно, потенциальное, поскольку оно потенциально, не есть причина того, что становится актуальным. Иначе оно было бы, поскольку оно несовершенно, причиной своего совершенства, если только все потенциальное, поскольку оно потенциально, несовершенно, а все актуальное совершенно.

Следовательно, если потенциальное будет актуальным, то оно получит совершенство от чего-то другого; тогда это другое или само потенциально (но в этом случае несовершенное опять будет производящим совершенное) или актуально, и тогда или оно будет чем-то иным, или становящееся актуальным было потенциальным. Однако, если творит нечто иное, будучи актуально сущим, творя сообразно

своему отличительному свойству, то потенциальное не сможет творить в ином актуально и оно, стало быть, не сможет быть актуальным, если только оно не становится [актуальным] в том смысле, в каком оно существует потенциально. Следовательно, остается [признать], что нечто потенциальное становится актуальным при помощи актуально сущего[29].

§ 78. Всякая потенция или совершенна, или несовершенна.

В самом деле, потенция, носительница актуальности, совершенна. Ведь своими энергиями она делает совершенным другое; а то, что способно усовершать другое, само гораздо совершеннее. А та потенция, которая нуждается в существовании до нее чего-то другого актуального и сообразно которой нечто существует потенциально, несовершенна. Действительно, необходимо совершенство, сущее в другом, чтобы через причастность ему она стала совершенной. Следовательно, такая потенция сама по себе несовершенна. Так что потенция актуального совершенна, будучи способной порождать актуальность; а потенция потенциального, от которого получила совершенство, несовершенна.

§ 79. Все становящееся становится от двоякой потенции.

В самом деле, оно должно быть расположенным [к становлению] и иметь несовершенную потенцию; при этом творящее, будучи актуально тем, что становящееся есть потенциально, должно заранее иметь совершенную потенцию. Ведь всякая актуальность эманирует из внутренней потенции. Действительно, если творящее не будет иметь потенции, то как оно проявляло бы свою энергию и как оно

действовало бы на другое? И точно так же, если становящееся не имело бы потенции расположенности [к становлению], то как оно могло бы становиться? Ведь все творящее делает все способным к претерпеванию, но не к случайному и не к тому, что́ по своей природе не может от него претерпеть[30].

§ 80. Всякому телу по природе свойственно испытывать действие, всему же нетелесному — действовать. Первое само по себе недеятельно, второе не испытывает действий. Однако и телесное испытывает действие вследствие общения с телом, так же как и тела могут действовать вследствие сопряженности с нетелесным.

В самом деле, тело, поскольку оно тело, только разделимо и в этом смысле подвержено изменениям, будучи делимым во всех отношениях, и во всех отношениях — до бесконечности. Нетелесное же, будучи простым, не подвержено изменениям, так как ни разделяться не в состоянии то, что не имеет частей, ни изменяться — то, что есть не составное. Поэтому или [вообще] ничто не будет способно к действию или же [к этому будет способно] нетелесное, если только тело, поскольку оно тело, не действует, будучи подвержено только разделению и испытанию действий.

Итак, все действующее имеет деятельную потенцию, тело же само по себе бескачественно и лишено потенции, так что действовать оно будет не потому, что оно тело, а в силу [наличной] в нем способности действовать. Всякий раз, как оно действует, оно, значит, действует, будучи причастным потенции. Но, с другой стороны, и нетелесное причастно испытанию действий, если оно возникло в телах,

разделяясь совместно с телами и испытывая их делимую природу, хотя по самой своей сущности оно и неделимо.

§ 81. Все, чему что-то причастно раздельно, налично в причастном через передаваемую [ему] потенцию чего-то нераздельного.

В самом деле, если и само оно присутствует в причастном как раздельное и нет в нем ничего, что обладало бы в себе [нераздельной] субстанцией, то им [обоим] нужно будет нечто среднее, которое бы объединяло одно с другим и которое было бы более подобным тому, чему [оно] причастно, и существовало бы в самом причастном. Действительно, если то, чему [что-то] причастно, [само] раздельно, то как же это [причастное] причастно, не имея ни его, ни того, что из него [эманирует]? Значит, потенция и излучение, эманировавшее из него в причастное, должны объединить их оба. И одно будет то, при посредстве чего происходит причастность, другое — то, чему [что-то] причастно, и третье — причастное[31].

§ 82. Всему нетелесному, способному возвращаться к себе, если ему причастно другое, [это другое] причастно нераздельно [с ним].

В самом деле, если [ему что-то причастно] нераздельно [с ним], то его энергия не будет разделена от причастного [ему], как [не будет раздельна от него] и сущность; а если так, то оно не будет возвращаться к себе. Ведь возвращающееся [к себе] будет отдельно от причастного [ему], так как оно отлично от последнего, будучи разным [с ним]. Следовательно, если оно в состоянии возвращаться к

себе, то всякий раз, как что-нибудь ему причастно, оно ему причастно, раздельно.

§ 83. Все способное познавать само себя способно всячески возвращаться к себе.

В самом деле, ясно, что то, что по энергии возвращается к себе, познает себя, ведь познающее и познаваемое [здесь] одно, и познание познающего [возвращается] к себе как к предмету познания, будучи некоей энергией познающего. Его [познание возвращается] к себе, потому что оно способно познать себя. Однако доказано, что, если это происходит по энергии, то — и по сущности, так как способное возвращаться к себе по энергии имеет также и сущность, обращенную к себе и в себе пребывающую.

§ 84. Все вечно сущее беспредельно по потенции.

В самом деле, если неистощима его субстанция, то также и потенция, в силу которой оно есть то, что оно есть и чем оно может быть. Ведь если бы потенция была бы по бытию ограничена, то она в какое-то время отпадала бы; при ее отпадении и бытие того, что ею обладает, отпало бы и уже не было бы вечно сущим. Следовательно, необходимо, чтобы потенция вечно сущего, скрепляющая его собой, была по своей сущности беспредельна.

§ 85. Все вечно становящееся имеет беспредельную потенцию становления.

В самом деле, если оно вечно становится, то в нем неистощима потенция становления. Если бы оно было ограничено, оно прекратилось бы в беспредельном времени. А с прекращением потенции становления должно прекратиться и само становящееся,

которое сообразно с ней становится; и оно уже не будет вечно становящимся. Но по предположению оно вечно становящееся. Следовательно, оно имеет беспредельную потенцию становления.

§ 86. Все истинно сущее беспредельно не по множественности и не по величине, а только по потенции.

В самом деле, все беспредельное беспредельно или в численности, или в размерах, или в потенции. Истинно же сущее беспредельно как обладающее неугасимой жизнью, неистощимым наличным бытием и неуменьшающейся энергией, но не беспредельно ни вследствие величины (ведь истино сущее, будучи самобытным, лишено величины, так как все самобытное неделимо, и просто), ни вследствие множественности (ведь оно в высшей степени едино по виду, поскольку ближе всего расположено к единому и в высшей степени сродно единому), а беспредельно оно по потенции. По одной и той же причине оно неделимо и беспредельно и, следовательно, чем более оно едино и неделимо, тем более оно беспредельно. Ведь делящаяся потенция уже бессильна и ограниченна, и потенции, делимые во всех отношениях, ограничены также во всех отношениях, так как крайние и наиболее отдаленные от единого потенции, вследствие [своего] разделения, во всяком случае ограниченны. Первичные же [потенции] по неделимости своей беспредельны, так как деление рассеивает и расслабляет потенцию каждой [вещи], неделимость же, стягивая и сосредоточивая, удерживает ее в себе неистощимой и неуменьшающейся. Напротив того, беспредельность по величине или множественности есть во всех отношениях лишение неделимости и отпадение [от

нее]; ограниченное же ближе всего к неделимому и дальше всего [от него] беспредельное, пребывая во всех отношениях за пределами единого. Следовательно, беспредельное по потенции находится в беспредельном не по множественности и не по величине, если только беспредельная потенция соприсуща неделимости, а, с другой стороны, беспредельное по множественности или величине дальше всего от неделимого. Поэтому, если бы сущее было беспредельно по величине или множественности, оно не имело бы беспредельной потенции. Однако, оно имеет беспредельную потенцию и, значит, беспредельно не по множественности и не по величине.

§ 87. Все вечное есть сущее, но не все сущее вечно.

В самом деле, в ставшем так или иначе налична причастность сущему, поскольку оно отличается от того, что никак не есть сущее. А если становящееся не есть никак не-сущее, то оно каким-то образом существует. Однако вечное никак не налично в ставшем и менее всего [налично в том], что не причастно вечности, обнимающей время в целом. Напротив того, все вечное, разумеется, всегда существует. Ведь оно причастно той вечности, которая дарует вечное бытие тому, что ему причастно. Следовательно, сущему причастно большее, чем вечности. Поэтому сущее выше вечности. Ведь то, что причастно вечности, причастно к сущему; но не все причастное сущему причастно вечности.

§ 88. Все истинно сущее существует или до вечности, или в вечности, или причастно вечности.

В самом деле, что оно раньше вечности, это показано [§ 87]. Но оно и в вечности, ибо вечность

содержит это «вечно» (to aei) вместе с сущим, равно как и то, что причастно вечности. Ведь все вечное будет причастно и этому «вечно», и сущему. Оно содержит в себе по причастности и то и другое — и это «вечно», и сущее. Вечность же [содержит] это «вечно» первично, а сущее содержит она по причастности. Само же сущее есть сущее первично[32].

§ 89. Все истинно сущее состоит из предела и беспредельного[33].

В самом деле, если оно беспредельно по потенции [§ 86], то ясно, что оно беспредельно и в этом отношении состоит из беспредельного. Если же оно неделимо и по виду едино, то в этом отношении оно причастно пределу, ибо причастное единому предельно. Однако в одно и то же время оно и неделимо, и беспредельно по потенции. Следовательно, все истинно сущее состоит из предела и беспредельного.

§ 90. Раньше всего составленного из предела и беспредельности сами по себе существуют первичный предел и первичная беспредельность.

В самом деле, если чему-нибудь из сущего предшествует сущее само по себе как общие для всего и дающие начало причины не чего-нибудь, а просто всего, то необходимо, чтобы первичный предел и первичное беспредельное существовали раньше составленного из того и другого, так как в смешанном предел есть последствие причастности беспредельности, а беспредельное — пределу. Однако каждое первичное есть не что иное, как то, что́ оно есть. Следовательно, необходимо, чтобы первично беспредельное не имело природы предельного, а первичный

предел — природы беспредельного. Следовательно, они [таковы] первично до смешения.

§ 91. Всякая потенция или предельна, или беспредельна. Но всякая предельная потенция возникает из беспредельной потенции, а беспредельная — из первичной беспредельности.

В самом деле, потенции, существующие [лишь] в какое-то время, предельны, отпавши от беспредельности вечного бытия. Потенции же вечно сущего беспредельны как никогда не покидавшие своего наличного бытия.

§ 92. Всякое множество беспредельных потенций зависит от одной первичной беспредельности, которая существует не как потенция, допускающая причастность себе, и не в обладающем потенцией, а сама по себе, будучи не потенцией чего-то причастного, а причиной всего сущего.

В самом деле, хотя само первично сущее имеет потенцию, она не есть потенция-в-себе, потому что она имеет и предел. Первичная же потенция есть беспредельность, так как беспредельные потенции беспредельны через общение с беспредельностью. Поэтому беспредельность-в-себе будет до всяких потенций, через каковую и сущее беспредельно по потенции, и все стало причастным беспредельности. Ведь беспредельность не есть ни первичное (ибо оно, будучи благом и единым, есть мера всего), ни сущее (ибо оно беспредельно, но не есть [сама] беспредельность). Следовательно, беспредельность, причина всего беспредельного по потенции и причина всякой беспредельности в сущем, находится посредине между первичным и сущим.

§ 93. Всякое беспредельное в сущем не беспредельно ни для расположенного выше, ни для самого себя.

В самом деле, для чего каждое беспредельно, для того оно и лишено очертания. Однако все в сущем определенно и для себя и для всего предшествующего ему. Следовательно, беспредельному в нем остается быть беспредельным только для более скудного, которое настолько превзойдено потенцией, что беспредельное оказывается для него всего неохватимым. Ведь сколько оно ни стремится к нему, последнее имеет нечто совершенно изъятое из него. И даже если в него входит все, оно все же имеет нечто тайное для вторичного и непостижимое. И хотя оно развертывает находящиеся в нем потенции, однако благодаря единению оно имеет нечто такое, что нельзя превзойти, сомкнутое и вышедшее за пределы развертывания вторичного. Само себя скрепляющее и определяющее не может быть беспредельным для себя и тем более для расположенного выше, раз оно имеет [лишь] долю его беспредельности. Ведь потенции более цельного и более беспредельны, будучи более цельными и более близко расположенными к первейшей беспредельности[34].

§ 94. Всякая вечность есть некая беспредельность, но не всякая беспредельность есть вечность.

В самом деле, многие беспредельности имеют беспредельное не через вечное. Таковы: беспредельность по количеству, по величине и беспредельность материи. И если существует что-нибудь другое в этом роде, то как беспредельное или по причине своей необозримости или по причине неопределен-

ности своей сущности. Ясно, что вечность есть беспредельность, поскольку никогда не истощимое беспредельно. А обладающее неистощимой субстанцией и есть вечное. Следовательно, беспредельность предшествует вечности. Ведь способное давать существование большему [числу] и более цельное есть причина более значительная. Следовательно, первая беспредельность выше вечности и беспредельность-в-себе предшествует вечности.

§ 95. Всякая более единичная потенция в большей мере беспредельна, чем множественная.

В самом деле, если первая беспредельность ближе всего к единому, то и из потенций та, что более сродна единому, более беспредельна, чем удаленная от него. Ведь множественная [потенция] утрачивает вид единого, оставаясь в котором она имела бы преимущество перед другими, будучи скрепленной в силу неделимости. Ведь и в делимом потенции через соединение умножаются, через деление же слабеют.

§ 96. Потенция всякого обладающего пределом тела, будучи беспредельной, нетелесна.

В самом деле, если бы она была телесна, то в случае беспредельности этого тела беспредельное окажется в том, что обладает пределом. В случае же наличия предела [в теле] оно будет потенцией не в том смысле, в каком оно тело; ведь если оно как тело имеет предел, а как потенция оно беспредельно, то оно будет потенцией не в том смысле, в каком оно тело. Следовательно, беспредельная потенция, заключающаяся в теле, которое обладает пределом, нетелесна[35].

§ 97. Всякая причина, дающая начало каждому ряду, уделяет данному ряду свое отличительное свойство. И то, что она есть первично, данный ряд есть ослабленно.

В самом деле, если она главенствует над целым рядом и все однородное в нем упорядочено в отношении нее, то ясно, что она дает всему одну идею, согласно которой оно и расположено в одном и том же ряде. Ведь или все стало причастно подобию с ним беспричинно, или тождество во всем происходит от нее. Однако беспричинность невозможна, так как беспричинное самопроизвольно, а самопроизвольное никогда не может возникнуть в том, в чем имеется порядок, взаимная связь и постоянная одинаковость. Следовательно, всякий ряд принимает от той причины отличительное свойство ее субстанции.

А если от нее, то ясно, что — с ослаблением и с подобающим для вторичного умалением. Ведь или отличительное свойство присуще одинаково главенствующему и вторичному — а как же еще главенствует первое, а второе получило свою субстанцию после него? или не одинаково, и в этом случае ясно, что тождество во множестве — от единого, а не наоборот. Таким образом, особенность, первично предсуществующая в едином, изъятая из ряда, вторично существует во множестве.

§ 98. Всякая отделенная [от своих результатов] причина существует везде и не существует нигде.

В самом деле, в силу того, что она уделяет свою потенцию, она везде, ведь она причина наполнения того, что естественно в нем участвует, она дает начало всему вторичному и присутствует во всех

способных порождать эманациях своих получений. В силу же того, что ее сущность не смешана ни с чем, занимающим место, и что она — отменной чистоты, она нигде, ведь если она отделена от [своих] результатов, она водружена выше всего. Подобным же образом она не находится и в том, что более скудно, чем она. Ведь если бы она была только везде, то, хотя ничто и не мешало бы ей быть причиной и присутствовать во всем, что́ [ей] причастно, она не существовала бы раздельно раньше всего; а если бы она не была нигде, вне [всякого] «везде», то, хотя ничто и не мешало бы ей быть раньше всего, все же она не принадлежала бы ничему, что́ более скудно, чем она. Она не существовала бы во всем, как естественно существует причина в том, что́ вызвано ею, [а именно] своими щедрыми дарами. Итак, чтобы причина наличествовала во всем способном быть причастным [ей] и чтобы она, отделенная [от своих результатов], существовала сама по себе раньше всего, что́ ею наполняется, она одновременно существует везде и нигде.

И не отчасти везде, а отчасти нигде. Ведь таким образом она была бы оторвана и обособлена от себя, если только одно в ней было бы везде и во всем, а другое — нигде и раньше всего. Она же везде как целое, и точно так же нигде. И способное быть причастным ей встречается с ней как с целым и находит ее наличной для себя как целое, и оно само изъято [из всего] как целое, ведь то, что стало ей причастным, не усвоило ее в себе, но своей причастностью [позаимствовало] от нее сколько оно в состоянии принять. Так как она отделена [от своих результатов], она не стеснена в уделении себя, если ей причастно большее [число]. И так как она

уделяет [себя] везде, причастное ей не упускает своей доли.

§ 99. Все недопускающее причастности себе, поскольку оно не допускает ее, не зависит от другой причины, а само есть начало и причина всего допускающего причастность себе, и таким образом всякое начало в каждом ряде есть нерожденное.

В самом деле, если есть недопускающее причастности себе, оно в своем ряде получило первенство и не эманирует из другого. Ведь оно уже не могло бы быть первым, если бы получило от чего-то другого это отличительное свойство (в силу которого оно не допускает причастности себе). Если же оно более скудно, чем другое, и из него эманирует, то эманирует не поскольку оно не допускает причастности себе, а поскольку оно причастно [этому другому]. Ведь от чего оно отправляется, тому оно, разумеется, и причастно, а то, чему оно причастно, не существует первично. Однако недопускающее причастности себе первично. Следовательно, поскольку оно не допускает причастности себе, оно не происходит от причины, а поскольку оно происходит от причины, оно причастно и не есть недопускающее причастности себе; а поскольку оно не допускает причастности себе, оно причина того, что́ допускает ее, и само другому не причастно[36].

§ 100. Всякий ряд целых тяготеет к недопускающему причастности себе началу и причине, а все недопускающее ее зависит от одного начала всех [вещей].

В самом деле, если каждый ряд претерпевает нечто одно и то же, то в каждом [ряде] есть нечто главенствующее — причина этого тождества. Дейст-

вительно, как все сущее происходит от единого, так и всякий ряд от единого. А все монады, недопускающие причастности себе, в свою очередь возводятся к единому, поскольку все они аналогичны единому. Следовательно, поскольку и они претерпевают нечто одинаковое по аналогии с единым, постольку в них совершается возведение к единому. И поскольку все эти монады происходят от единого, ни одна из них не есть начало, а [существует] как происходящая от этого начала. Поскольку же каждая из них не допускает причастности себе, постольку каждая есть начало. Следовательно, будучи началами некоторых, они зависят от начала всех [вещей]. Ведь начало всех есть то, у которого все заимствуют. Однако все заимствуют только у первичного, а у других не все, а некоторые. Поэтому оно есть первичное вообще, а другие первичны не вообще, а первичны по отношению к какому-нибудь разряду.

§ 101. Всему, что причастно уму, предшествует ум, не допускающий причастности себе; тому, что причастно жизни, — жизнь, а тому, что причастно сущему, — сущее, причем из этих [трех] сущее предшествует жизни, а жизнь — уму.

В самом деле, так как в каждом разряде сущего допускающему причастность себе предшествует недопускающее ее, то мыслительному должен предшествовать ум, живущему — жизнь и сущему — бытие. А так как причина большего предшествует причине меньшего, то среди них сущее будет первейшим, ведь оно наличествует во всем, в чем есть и жизнь и ум (действительно, все живущее и причастное мышлению по необходимости существует), но не наоборот (ведь не все сущее живет и мыслит). Жизнь же вторична, так как все причастное

уму причастно и жизни, но не наоборот. Ведь многое живет, но остается лишенным познания. Ум же третичен. Ведь все в какой-то мере способное к познанию и живет, и существует. Следовательно, если сущее причина большего, жизнь — меньшего, а ум — еще меньшего, то сущее — первейшее, затем следует жизнь и, наконец, ум[37].

§ 102. Все каким-то образом сущее состоит из предела и беспредельного благодаря первично сущему; все живущее способно двигать самого себя благодаря первичной жизни; все способное к познаванию причастно познанию благодаря первичному уму.

В самом деле, если в каждом ряде недопускающее причастности себе уделяет свое отличительное свойство всему входящему в данный ряд, то ясно, что и первично сущее уделяет всему предел вместе с беспредельностью, будучи первично смесью из них. Так же и жизнь [уделяет всему] свойственное ей движение (ведь жизнь — первичная эманация и движение от устойчивой субстанции сущего). Так же и ум [уделяет] познание (ведь вершина всякого познания находится в уме, и ум есть то, что́ первично способно к познаванию)[38].

§ 103. Все — во всем. Однако в каждом — особым образом. Действительно, в сущем — и жизнь и ум, в жизни — и бытие и мышление, в уме — и бытие и жизнь; но все существует в одном случае мыслительно, в другом жизненно и в третьем сущно.

В самом деле, так как каждое существует или сообразно причине, или сообразно наличному бытию, или сообразно причастности, а в первичном остальное существует сообразно причине, в среднем

же первичное — сообразно причастности, а третичное — сообразно причине, и в третичном [все] предшествующее ему — сообразно причастности[39], то, значит, в сущем предвосхищены жизнь и ум; но так как каждое характеризуется [своим] наличным бытием, а не причиной (ибо причина относится к разному) и не причастностью (ибо то, чему оно стало причастно, оно имеет извне), то и жизнь и мышление существуют здесь сущно как сущностная жизнь и сущностный ум. И в жизни сообразно причастности — бытие, а сообразно причине — мышление; но и то и другое — жизненно (ведь сообразно жизни — наличное бытие). Также и в уме — и жизнь и сущность — сообразно причастности, причем то и другое — мыслительно (ведь бытие ума — познавательное, и жизнь [ума] — познание)[40].

§ 104. Все первично вечное имеет вечную сущность и вечную энергию.

В самом деле, если оно первично получает отличительное свойство вечности, то не так, что оно в одном отношении причастно ей, а в другом нет, а причастно во всех отношениях. Иначе оно, будучи причастным ей по энергии, не причастно по [своей] сущности (но это невозможно, ведь в таком случае энергия будет превосходить сущность) или, будучи причастным по сущности, не причастно по энергии; в таком случае первично вечное будет то же, что первично причастное времени, и время будет первично измерять энергию некоторых вещей, а вечность, которая превосходит всякое время, — никакой вещи, если только первично вечное не скрепляется по своей энергии вечностью. Следовательно, все первично вечное имеет вечными и сущность, и энергию.

§ 105. Все бессмертное вечно, но не все вечное бессмертно.

В самом деле, если то, что всегда причастно жизни, бессмертно, а то, что всегда причастно жизни, причастно и бытию, то всегда живущее всегда существует, так что все бессмертное вечно (ведь бессмертное есть то, что не приемлет смерти и всегда живет; а то, что не приемлет небытия и всегда существует, вечно).

Если же многое из сущего и превосходит жизнь, и хуже ее, то оно не приемлет бессмертия, но всегда [только] существует. Следовательно, не все вечное бессмертно; но ясно, что многое всегда сущее не бессмертно. Ведь существует нечто из сущего, что, с одной стороны, лишено жизни, а с другой стороны, всегда существует и не подвержено гибели. Ибо как сущее относится к жизни, так вечное относится к бессмертному (ведь бессмертное есть неотъемлемая жизнь, а неотъемлемо сущее вечно). Сущее же более объемлюще, чем жизнь; следовательно, и вечное более объемлюще, чем бессмертное.

§ 106. Между всем во всех отношениях вечным по сущности и энергии и обладающим сущностью во времени среднее место занимает то, что в одном отношении вечно, а в другом измеряется временем.

В самом деле, то, что обладает сущностью, охватываемой временем, во всех отношениях временно (тем более, конечно, оно получило в удел временную энергию). Однако во всех отношениях временное совершенно не подобно тому, что во всех отношениях вечно. А все эманации совершаются через подобное. Следовательно, существует нечто промежуточное между ними. А это среднее или вечно по сущности и временно по энергии, или наоборот.

Но последнее невозможно, потому что энергия будет тогда превосходить сущность. Остается, следовательно, [признать], что среднее есть одно из указанных двух.

§ 107. Все, что в одном отношении вечно, а в другом временно, есть вместе и сущее, и становление.

В самом деле, все вечное есть сущее, а измеряемое временем есть становление. Так что, если одно и то же причастно времени и вечности, то не в одном и том же отношении; одно и то же будет и сущее, и становление, но не в одном смысле.

А отсюда ясно, что становление, имеющее также и временную сущность, зависит от того, чтó в одном отношении обще сущему, а в другом — становлению, будучи причастным вместе и вечности, и времени. А это зависит от того, чтó во всех отношениях вечно. Однако то, чтó во всех отношениях вечно, зависит от вечности, а вечность — от сущего, которое предвечно.

§ 108. Все частичное, что находится в каждом разряде, может двояко быть причастным монаде, которая пребывает в непосредственно выше расположенном строении: или через собственную цельность, или через частичное в этом разряде и одинаковое по аналогии с этим рядом как целым.

В самом деле, если возвращение происходит для всего, через подобие и находящееся в более скудном [разряде] частичное неподобно монадическому в выше расположенном разряде и целому — и как частичное целому, и как находящееся в [разряде], отличном от [разряда] целого, — а, с другой стороны, оно подобно целому его же ряда через общность отличительного свойства [данного ряда] и

одноразрядному в непосредственно выше расположенном [устроении] через аналогичную субстанцию, то ясно, что возвращение к этому [устроению] происходит по природе своей через соответствующие промежуточные [звенья] как неподобное через подобное. Ведь одно подобно как частичное частичному [в данном низшем ряде], а другое как особенное для [всего] данного ряда [подобно отдельным членам этого ряда]. Целое же выше расположенного [разряда] и в том, и в другом отношении неподобно.

§ 109. Всякий частичный ум причастен превосходящему уму первичной единичности (henados) через цельный ум и через одноразрядную с ним частичную единичность. И всякая частичная душа причастна цельному уму через цельную душу и через частичный ум. И всякая частичная природа тела причастна цельной душе через цельную природу и частичную душу.

В самом деле, все частичное причастно монаде в выше расположенном разряде или через собственную цельность или через частичное в ней, одноразрядное с ним (§ 108)[41].

§ 110. Из всего расположенного в каждом ряде первичное и связанное с своей монадой может через аналогию быть причастным тому, что находится в непосредственно выше расположенном ряде. Что же касается менее совершенного и менее значительного, происходящего от собственного начала [в данном ряде], то оно по своей природе [уже] не способно к такой причастности.

В самом деле, по этой причине первое сродно высшему, поскольку оно получило в своем разряде

превосходящую и более божественную природу; другое же эманировало дальше, получив вторичную и вспомогательную эманацию, а не перводейственную и главенствующую во всем ряде. Одно по необходимости одной и той же природы с тем, что находится в выше расположенном разряде, и связано с ним, другое же не связано с ним. Ведь не все они [члены данного ряда], равного достоинства, хотя и находятся в одном и том же устроении, ибо все эманирует из собственной монады не в одном смысле, а в том смысле, что [эманируют] из единого к единому. Так что они и не получили одной и той же потенции, а одно может принять причастность непосредственно выше расположенному, другое же, будучи наименее подобно эманациям из начал, лишено такой потенции[42].

§ 111. Во всяком мыслительном ряде одни суть божественные умы, ставшие причастными богам, другие — просто умы. И во всяком ряде душ одни суть мыслительные души, зависящие от собственного ума, другие — просто души. И во всей телесной природе одни природы имеют души, возникшие свыше; другие суть просто [телесные] природы, лишенные присутствия душ.

В самом деле, в каждом ряде не целый род по природе своей зависит от предыдущего, а совершеннейшее в нем [оказывается] и удобным для соприродного с выше расположенным. Следовательно, не всякий ум зависит от бога, а [лишь] высшие и наиболее единичные из умов (ведь они сродны божественным единичностям). И не все души причастны уму, допускающему причастность себе, а [лишь] самые мыслительные [из них]. И не все телесные природы вкушают присутствие души и

причастность ей, а совершеннейшие и разумнейшие. И таков же способ доказательства и в отношении всех [родов бытия вообще][43].

§ 112. Первейшее во всяком разряде имеет форму того, что ему предшествует.

В самом деле, высшие роды в каждом [разряде] соединяются с выше расположенными благодаря подобию и непрерывности эманации цельного. Так что, каковы они суть первично, такую форму они получают в удел, сродную природе выше расположенного. И они оказываются таковыми по отличительному свойству субстанции, каково предшествующее им[44].

[II. ЧИСЛА ИЛИ БОГИ]

[А. ОПРЕДЕЛЕНИЕ ЧИСЛА]

§ 113. Всякое божественное число единично.

В самом деле, если божественное число имеет предшествующей причиной единое, подобно тому как мыслительное [число] имеет ум, душевное — душу, и везде множество соответствует своей причине, то ясно, что и божественное число единично, если только единое — бог. А это так, если только благо и единое тождественны, ибо тождественны благо и бог (ведь то, выше чего ничего нет и к чему все стремится, есть бог. И то, от чего и к чему все, — благо). Следовательно, если существует множество богов, то множество это единично. Однако ясно, что оно существует, если только всякая изначальная причина управляет собственным множеством, подобным ему и сродным[45].

§ 114. Всякий бог есть совершенная-в-себе единичность, и всякая совершенная-в-себе единичность есть бог.

В самом деле, если число единичностей, как показано раньше, двояко, т. е. одни совершенны-в-себе, а другие суть излучения из них [§ 64], божественное же число сродно и единому и благу и одной с ними природы, то боги суть совершенные-в-себе единичности.

И наоборот: если единичность совершенная-в-себе, то она бог. Действительно, как единичность она в высшей степени сродна единому, а как совершенная-в-себе — благу; и в том и другом отношении она причастна божественному отличительному свойству и есть бог. Если же она единичность, но не совершенная-в-себе, или совершенная-в-себе субстанция, но еще не единичность, то она располагалась бы в другом разряде ввиду перемены [своего] отличительного свойства[46].

§ 115. Всякий бог сверхсущен, сверхжизнен и сверхмыслителен.

В самом деле, если каждый бог есть совершенная-в-себе единичность, сущее же, жизнь и ум не единичность, а объединенности, то ясно, что всякий бог превыше всех названных [начал] — сущности, жизни и ума. Ведь если они хотя и отличаются одно от другого, но каждое из них заключается в каждом, то каждое из них, будучи всем, уже не может быть только одним.

Кроме того, если первичное сверхсущно, всякий же бог, поскольку он бог, принадлежит к ряду первичного, то каждый из [богов] должен быть сверхсущным. Но очевидно, что первичное сверхсущно, ибо не одно и то же быть одним и быть

сущностью, и не одно и то же «существует» и «объединяется». Если же это не одно и то же, то или оба они суть первичное и будет не одно только, но и нечто иное наряду с «одним» и притом, конечно, в дальнейшем причастное одному, а не одно-в-себе. Или [первичным] будет одно из них. Но если оно сущность, то оно будет нуждаться в одном, что невозможно, [ибо невозможно, чтобы] благое и первичное [в чем-нибудь] нуждались. Стало быть, то [первичное] есть только одно и потому сверхсущно; и если оно дает каждому ряду отличительное свойство того, что́ каждое есть первично, то и всякое божественное число сверхсущно, так как каждая из начальных причин производит подобное [себе] раньше неподобного [§ 28]. Если же первейший бог сверхсущен, то и все боги сверхсущны (ведь они будут в этом отношении подобны [ему]). Если бы они были сущностями, они, надо полагать, производились бы от первичной сущности как монады сущностей[47].

§ 116. Всякий бог допускает причастность себе [всего], кроме единого.

В самом деле, ясно, что единое не допускает причастности себе; иначе ему что-то было причастно и равным образом оно перестало бы быть причиной всего предсущего и сущего.

А то, что другим единичностям что-то уже причастно, мы докажем следующим образом. Действительно, если существует другая недопускающая причастности себе единичность после первого, то чем она будет отличаться от единого? Или она будет в той же мере единой, как и оно; тогда как же одно будет вторичным, а другое первичным? Или не в той же мере, как оно; тогда одно будет единым-в-себе, а

другое единым и не-единым. Но если оно не-единое, никакая субстанция, то [останется] только единое; а если оно будет какой-нибудь другой субстанцией наряду с единым, то единому будет причастно не-единое, при этом одно будет совершенным-в-себе единым, которым оно связано с единым-в-себе, так что бог, поскольку он есть бог, опять окажется этим; другое же, будучи по своей субстанции не-единым, получает свою субстанцию через причастность единому. Следовательно, всякая единичность, получившая субстанцию после единого, допускает причастность себе, и всякий бог допускает причастность себе[48].

[Б. БОГИ В ИХ ОТНОШЕНИИ К ЗАВИСИМЫМ ОТ НИХ СФЕРАМ ИНОБЫТИЯ]

§ 117. Всякий бог есть мера сущего.

В самом деле, если всякий бог единичен, то он отграничивает и измеряет всякое множество сущего, ведь всякое множество, будучи по своей природе неопределенным, определяется через единое; а единичное стремится измерить то, в чем оно присутствует, и поставить ему предел, и охватить границей то, что не таково по своей потенции. Ведь и то становится единым по виду благодаря причастности, а это значит, что оно оставляет [свою] неопределенность и безграничность. И чем больше оно едино по виду, тем меньше оно неопределенно и лишено меры. Следовательно, всякое множество сущего измеряется божественными единичностями.

§ 118. Все, что существует в богах, предсуществует в них в отношении их отличительного свойства, притом их отличительное свойство

единично и сверхсущно. Следовательно, все в них единично и сверхсущно.

В самом деле, если каждое [сущее] существует троякосообразно причине, сообразно наличному бытию или же сообразно причастности [§ 65], божественное же число есть число первое из всех, то в богах ничего не будет сообразно причастности, но все сообразно наличному бытию или сообразно причине. Но что́ боги предвосхитили как причины сущего, то они предвосхитили в виде, свойственном их собственному единству, ведь все главенствующее как причина над вторичным содержит причину более скудного так, как это свойственно его природе. Следовательно, в богах все существует единично и сверхсущно.

§ 119. Всякий бог существует как субстанция по [своей] сверхсущной благости; и благ он не по состоянию и не по сущности (ведь состояния и сущности получили в удел от богов вторичный и множественный разряд), а сверхсущно.

В самом деле, если первичное едино и есть благо и поскольку едино, оно благо, и поскольку благо, едино [§ 13], то и весь ряд богов един и благ по виду сообразно [своему] единому отличительному свойству, а не сообразно [чему-нибудь] иному — единичность и благость, а каждый бог, поскольку он единичность, постольку благость, и поскольку благость, постольку единичность. И, как эманировавшие из первичного, те, что после первичного, благи и едины по виду, если только первичное едино и есть благо. Однако как боги все они единичности и благости. Следовательно, как единое из [числа] богов сверхсущно, так и благо их сверхсущно, не будучи чем-то иным, кроме единого, ибо каждый

[бог] не есть [нечто] иное, а потом благо, а есть просто благо, так же как и не есть [нечто] иное, а потом единое, а есть просто единое[49].

§ 120. Всякий бог в своем наличном бытии обладает провидением для всего; и первичное провидение — в богах.

В самом деле, все другое, сущее после богов, осуществляет провидение в силу общения с ними. А богам провидение прирождено. Ведь если предоставление благ тому, для чего осуществляется провидение, принадлежит исключительно провиденциальному отличительному свойству, а все боги суть благости, то или никому не предоставят они от себя [благости], и не будет никакого блага во вторичном (ведь откуда же то, что́ существует сообразно причастности, как не от того, что́ имеет свои отличительные свойства первично?); или боги, если они [что-то] предоставляют, предоставляют блага и таким образом они должны осуществлять провидение для всего. Итак, в богах провидение существует первично. Да и где же иначе существует энергия прежде ума, как не в сверхсущном? Провидение же (pronoia), как показывает название, есть энергия прежде ума (pronoy). Следовательно, боги своим бытием и тем, что они суть благости, осуществляют провидение для всего прежде ума, наполняя все благостью[50].

§ 121. Все божественное имеет [своим] наличным бытием благость, потенцию же [имеет] единичную, а знание — сокровенное, непостигаемое никаким вторичным.

В самом деле, если оно провиденциально для целого, то в нем имеется потенция, главенствующая

над тем, для чего оно осуществляет провидение. Через нее, неодолимую и неописуемую для всего наличного, боги все наполняют собой, все подчинив себе. Ведь всякая изначальная и владычественная причина другого через избыток своей потенции начальствует и владычествует сообразно своей природе. Поэтому в богах существует первейшая потенция, не такая, что над одним она владычествует, а над другим нет. Одинаково предвосхитив в самой себе потенции всего сущего, она не сущностная потенция, а тем более не бессущностная, она прирождена наличному бытию богов и сверхсущна.

Однако и пределы всех познаний как единые по виду предсуществуют в богах, ибо через божественное познание, изъятое из целого, существуют и все другие познания; а оно не [просто] мыслительно и тем более не одно из познаний после ума, а сообразно своему божественному отличительному свойству водружено выше ума.

Следовательно, если познание божественно, то это познание сокровенно и едино по виду. И если потенция божественна, то она неописуема для всего и объемлет все одинаково. И если благость божественна, то она определяет наличное бытие богов. Ведь хотя в них все — познание, потенция, благость, наличное бытие, — однако их отличительный признак — наилучшее, и субстанция их сообразна наилучшему. А это и есть благость[51].

§ 122. Все божественное и осуществляет провидение для вторичного, и изъято из того, для чего оно осуществляет провидение; при этом провидение не ослабляет своего несмешанного и единичного превосходства, и отделенное [от вторичного] единство не уничтожает провидения.

В самом деле, пребывая в своем единичном и в своем наличном бытии, [боги] наполняют все своей потенцией; и все способное участвовать в них вкушает от тех благ, которые оно может принять соответственно мере собственной субстанции, причем боги озаряют блага сущему самим своим бытием, а скорее своим предбытием. Ведь будучи не чем иным, как благостью, они щедро уделяют блага всему через само свое бытие, производя распределение не в силу своего рассуждения, а так, что одно приемлет по своему достоинству, а другое дает по своему наличному бытию. Поэтому [боги], осуществляя провидение, не вступают в отношение с тем, для чего они осуществляют его. Действительно, самим своим бытием, каковы они суть, они всему благодетельствуют. А все творящее своим бытием творит безотносительно (aschetōs) (ведь отношение есть добавление к бытию и потому оно противно [их] природе). Будучи отделенными [от сущего], они не устраняют провидения, ведь таким образом они устранили бы (что не позволительно говорить) свое собственное наличное бытие, отличительное свойство которого есть благость. Ведь благо уделяется всему способному быть причастным; и величайшим является не благое по виду, а благодетельное. Поэтому или ничто из сущего не будет его иметь, или его будут иметь боги раньше сущего. Иначе ведь благам не могло бы быть по причастности в той или иной мере присуще высшее благо, а первичным благам — низшее благо[52].

§ 123. Все божественное вследствие своего сверхсущного единства само неизреченно и неведомо ни для какого вторичного; но оно постигаемо и познаваемо тем, что́ причастно ему. Поэтому

только первичное совершенно непознаваемо, поскольку оно не допускает причастности себе.

В самом деле, всякое познание разумом свойственно сущему и в сущем обладает способностью постигать истину (ведь оно связывается с мыслями и покоится на размышлениях); боги же превыше всего сущего. Поэтому божественное не предмет мнения, или размышления, или ума. Ведь все сущее или воспринимаемо чувственно и потому предмет мнения; или оно истинно сущее и потому предмет ума; или оно промежуточное между тем и другим, будучи одновременно сущим и ставшим, и потому предмет размышления. Таким образом, если боги сверхсущны и имеют субстанцию до сущего, то относительно них нет ни мнения, ни знания и размышления, ни мышления.

Однако их отличительные свойства познаются из того, что́ зависит от богов. И это — необходимо. Ведь сообразно отличительным свойствам того, чему [что-то] причастно, одновременно разделяются и различия того, что́ причастно. И не все причастно всему (ведь нет связи между совершенно неподобными [вещами]), и случайное не причастно случайному, а с каждым сочетается сродное ему и из каждого эманирует.

§ 124. Всякий бог познает раздельное нераздельно, временное вневременно, не необходимое необходимо, изменчивое неизменно, и вообще все познает в более высоком смысле, чем это соответствует их разряду.

В самом деле, если все, что находится у богов, существует сообразно их отличительному свойству, то вполне ясно, что наличное у богов познание его будет не сообразно природе низшего, а соответствен-

но исключительному превосходству богов над ним. Следовательно, познание [богами] множественного и претерпевающего, едино по виду и лишено претерпевания. Поэтому, хотя познаваемое и раздельно, тем не менее божественное познание раздельного нераздельно, и хотя относится к изменчивому, тем не менее оно неизменно, и хотя оно относится к случайному, тем не менее оно необходимо, и хотя оно относится к неопределенному, тем не менее оно определенно. Ибо божественное воспринимает познание не от низшего, иначе познание было бы не таковым, каково познаваемое по своей природе. Напротив того, низшее бывает неопределенным относительно определенного у богов, изменяющимся — относительно неизменного и лишенное претерпевания воспринимается им претерпевающе, а вневременное — временно, поскольку низшее может отступать от превосходящего, богам же воспринимать что-либо от низшего не позволено[53].

§ 125. Всякий бог, с какого бы разряда он ни начинал проявлять себя, эманирует через все вторичное, всегда умножая и разделяя свои дары, но сохраняя отличительное свойство собственной субстанции.

В самом деле, эманации, возникающие через ослабление, повсюду умножают первичное, нисходя к вторичному. А то, что эманирует, получает для себя распорядок сообразно с уподоблением производящему так, чтобы целое некоторым образом оставалось тождественным, и эманирующее — отличным от того, что пребывает [до эманации], будучи различным вследствие ослабления, и, с другой стороны, не выходя за пределы своего тождества с ним вследствие своей непрерывности.

Каково оно в первичном, таковым оно становится во вторичном, сохраняя неразрывную связь ряда. Таким образом, каждый из богов проявляет себя соответственно с теми разрядами, в которых он осуществляет свое проявление, и эманирует отсюда до крайних [пределов] при помощи производительной потенции первичного. Он всегда умножает эманацию, происходящую из единого во множество, но он сохраняет тождество в эманации ввиду подобия того, что эманирует, главенствующей и перводейственной причине каждого ряда.

§ 126. Всякий бог, чем ближе к единому, тем более целен, и чем дальше, тем более частичен.

В самом деле, тот [бог], кто есть причина большего числа [вещей], ближе к причине, производящей все; а тот, кто — меньшее число, дальше. И тот, кто причина большего числа [вещей], более целен, а кто — меньшего, тот более частичен, причем тот и другой — единичности. Но один потенцией своей больше, другой по потенции меньше. И более частичные рождаются от более цельных, не делящихся (ведь они единичности), не меняющихся (ведь они неподвижны), не увеличивающихся от своего состояния (ведь они несмешиваемы), а избытком потенции порождающих из себя вторичные эманации, уступающие тем, которые им предшествуют.

§ 127. Все божественное первично и в высшей степени просто и потому оно в высшей степени самодовлеюще.

В самом деле, то, что оно просто, ясно из [его] единства, ведь [божественное] в высшей степени единично, а таковое чрезвычайно просто. А что оно

в высшей степени самодовлеюще, можно понять из соображения, что составное нуждается если не в другом, что вне его, то по крайней мере в том, из чего оно состоит. Простейшее же, единичное и стоящее впереди единое, тождественное благу, в высшей степени самодовлеюще. Таково все божественное. Оно, следовательно, не нуждается ни в другом, будучи благостью-в-себе, ни в том, из чего само состоит, будучи единичным.

§ 128. Всякий бог, когда ему причастно более близкое, есть предмет непосредственной причастности; когда более отдаленное — предмет причастности через посредство чего-то меньшего или большего.

В самом деле, единое по виду и самосущее может само собой быть причастным божественным единичностям. Существующее же через ослабление и растяжение во множество, нуждается в другом, более объединенном, чтобы быть причастным единичностям-в-себе, а не возникшим из объединения. Ведь между единичностью-в-себе и разделенным множеством имеется объединенное множество, способное быть соприродным с единичностью, с одной стороны, через объединение, а, с другой, будучи в некоторой степени сродным раздельному множеству, — через проявление множества.

§ 129. Всякое божественное тело божественно через обожествленную душу. Всякая душа божественна через божественный ум. Всякий же ум божествен благодаря причастности божественной единичности. При этом единичность есть бог-в-се-

бе; ум — нечто наибожественнейшее; душа божественна; тело же богоподобно.

В самом деле, если всякое число богов превыше ума, а причастности свершаются через сродное и подобное, то первично причастна сверхсущным единичностям неделимая сущность, вторично же — [сущность], прикосновенная становлению, а третично — [само] становление, и каждая — через непосредственно выше расположенное. И отличительное свойство богов проникает вплоть до крайних [пределов] в причастных, но через посредство того, что сродно себе самому. Именно единичность дает первому уму свою избранную в богах потенцию и усовершает тот ум таким, какова и она сама по своей единичной множественности. Если ум допускает причастность себе, единичность присутствует при помощи ума и при душе, совокупляя ее с умом и совоспламеняя. Если какое-то тело причастно душе, то единичность через душу дает ему отзвук своего отличительного свойства. И таким способом возникает не только одушевленное и мыслительное тело, но и божественное, принявшее от души жизнь и движение, от ума — нерушимую устойчивость, а от допускающей причастность себе единичности — божественное единение. Всякое [сущее], значит, свое наличное бытие уделяет последующему[54].

§ 130. Во всяком божественном разряде первичное в большей мере изъято из того, что расположено непосредственно под ним, чем это последнее — из последующего; и вторичное более зависит от расположенного непосредственно выше него, чем от него — то, что после него.

В самом деле, чем более единично и более цельное нечто, тем большее превосходство получило оно в

удел в отношении последующего. С другой стороны, чем слабее что-то по потенции, тем более оно соприродно с тем, что после него. И более возвышенное больше единится с более значительными, чем оно, причинами, а более низкое — меньше. Ведь признак большей потенции есть большее изъятие из слабого и большее единение с превосходящим, подобно тому как, наоборот, больший отход от сильного и большее совместное со слабым претерпевание есть уменьшение потенции. А это случается в каждом разряде со вторичным, а не с первичным[55].

§ 131. Всякий бог берет начало собственной энергии от самого себя.

В самом деле, отличительное свойство своего присутствия во вторичном он обнаруживает прежде всего в самом себе. Поэтому он уделяет и другому себя ввиду своего переполнения. Ведь богам не свойственны ни недостаток, ни только полнота: всякий недостаток несовершенен, а будучи сам несовершенным, не может создавать другого совершенного. С другой стороны, то, что полно, самодовлеюще, но еще не готово для уделения [себя другому]. Следовательно, должно быть переполненным то, что может наполнить другое и распространить свои дары на другое [ср. § 27]. Поэтому, если божественное от себя все наполняет сущими в нем благами, то каждое [божественное] переполнено. Если же это так, то оно водрузило в себе первом то отличительное свойство, в силу которого оно дарует другому, и таким образом оно и другому дает дары своей переполненной благости[56].

§ 132. Все разряды богов связаны между собой опосредствованно.

В самом деле, и все эманации сущего свершаются через подобное [§ 22]; и, очевидно, в еще большей мере устроения богов обладают неразложимой непрерывностью, как единые по виду субстанции и отграниченные единым — своей дающей начало причиной. Следовательно, ослабления происходят без утраты единства и [это] в большей мере, чем по подобию вторичного в сущем первичному. Тем более, значит, и наличное бытие богов состоит в соединенности сущего. Поэтому все божественные роды связаны между собой собственным посредством. Но не без посредства направляется первичное к совершенно различествующим [с ним] эманациям, а через общие тому и другому роды, из которых они эманируют и для которых они суть причины непосредственно. Именно это соединяет крайние [пределы] одним единством, будучи одному прирожденно подчинено, из другого же непосредственно изъято, и сохраняет благоупорядоченное порождение божественного[57].

§ 133. Всякий бог есть благодетельная единичность, или единотворная благость и имеет это наличное бытие, поскольку каждый [из них] бог. Но первейший бог есть просто благо и просто единое, а каждый бог из следующих за первичным есть некая благость и некая единичность.

В самом деле, божественное отличительное свойство так распределило единичности и благости богов, что каждый делает все благим соответственно некоему своеобразию собственной благости, например, усовершает, скрепляет и охраняет, так как каждое из этих дел есть некое благо, но не все благо.

Первичное же поставило впереди единичную причину. Поэтому оно есть благо как способное устанавливать всякую благость. Ведь все боги вместе в своём наличном бытии не равняются единому. Такое преобладание получило оно в удел над множеством богов[58].

§ 134. Всякий божественный ум мыслит как ум, а провидение осуществляет как бог.

В самом деле, исключительный признак ума — познавать сущее и в размышлениях содержать совершенное. Богу же подобает осуществлять провидение и наполнять все благим. А это уделение и наполнение происходит через единение наполняющего с тем, что предшествует ему. Подражая этому [единению], ум приходит к тождеству с умостигаемым. Поэтому, поскольку ум осуществляет провидение, он есть бог, так как провидение состоит в энергии, предшествующей уму. Поэтому он, с одной стороны, всему уделяет себя как бог; с другой же стороны, он не во всем присутствует как ум. Ведь даже в то, во что не эманирует мыслительное своеобразие, поспевает божество. Кроме того, даже и то, что не мыслит, желает осуществлять провидение и получать то или иное благо. Это потому, что не все стремится к уму, даже и то, что способно быть причастным [ему]; к благу же стремится все и [все] спешит его достигнуть[59].

§ 135. Всякой божественной единичности непосредственно причастно что-то одно из сущего; и все обожествляемое простирается к одной божественной единичности. И сколько имеется единичностей, допускающих причастность себе, столько же имеется и причастных [им] родов сущего.

В самом деле, двум или более единичностям не причастно [что-то] одно (ведь как же при различии их отличительных свойств не было бы различным и прирожденное каждому из них, поскольку соприкосновение возникает от уподобления?), и одной единичности не причастно многое раздельно, ведь множественное сущее не соприкасается с единичностью и как сущее — с тем, что предшествует сущему, и как множественное — с единичностью. Однако причастное должно быть отчасти подобным тому, чему оно причастно, отчасти же быть другим и неподобным. Поэтому, так как причастное есть нечто из сущего, а единичность сверхсущна — и в этом они неподобны, — то причастное должно быть [чем-то] одним, чтобы в этом стать подобным единому, ему оно причастно, хотя последнее есть одно как единичность, а первое — как претерпеваемое одно и как ставшее единым благодаря своей причастности [единичности].

§ 136. Всякому богу, более цельному и ближе расположенному к первичному, причастен более цельный род сущего; более же частичному и дальше отстоящему [от первичного] причастен более частичный [род сущего]. И как сущее относится к сущему, так единичность — к божественной единичности.

В самом деле, если имеется столько единичностей, сколько сущих и наоборот, то, поскольку одной единичности причастно одно [§ 135], ясно, что в соответствии с данным разрядом единичностей эманирует и разряд сущего, уподобляясь предшествующему ему. Поэтому с более цельными единичностями соприродно и более цельное сущее, а с более частичными — более частичное сущее. Иначе непо-

добное опять должно будет соединиться с неподобным, и не будет распределения по достоинству. Это, однако, невозможно, так как именно отсюда воссиявает единое и собственная мера для всего другого, и от единичностей приходит [к низшему]. Поэтому в сущем будет гораздо выше разряд причастности, связывающий подобное соответственно потенции данного подобного.

§ 137. Всякая единичность совместно с единым дает существование причастному ей сущему.

В самом деле, единое, будучи основополагательным (hypostaticon) для всего, в этом смысле есть также и причина единичностей, допускающих причастность себе, и того сущего, которое зависит от этих единичностей, а сама единичность, начиная сиять в том, что зависит от каждой такой единичности, производит [в нем] бытие просто при содействии единого и, с другой стороны, бытие соприродное, при действии той единичности, которая соприродна. Такова именно единичность, которая сама собой определяет то сущее, что ей причастно, и которая сущностно проявляет сверхсущное в ней отличительное свойство. Ведь благодаря возникновению из того, что во всех отношениях первично, вторичное есть то, что оно есть. Поэтому, каково бы ни было сверхсущное отличительное свойство божества, оно сущностно относится и к тому сущему, которое причастно ему[60].

§ 138. Из всего причастного божественному отличительному свойству и обожествляемому сущее — самое первичное и высшее.

В самом деле, если сущее, как доказано [§ 39, 101], выше ума и жизни (поскольку оно причина

весьма многого, следующего за единым), то сущее должно быть высшим, ведь оно более единично, чем ум и жизнь, и потому непременно более возвышенно. Ему ничто не предшествует, кроме единого. Ведь что же иное могло бы предшествовать единичному множеству, как не единое? Сущее же, поскольку оно состоит из предела и беспредельного, есть именно единичное множество. И вообще сущности предшествует только сверхсущное, так как и в тех воссияниях, которые направляются во вторичное, упреждает только единое, которое выше сущего, в то время как сущее немедленно следует за единым. Ведь потенциально сущее еще не сущее, но по природе своей есть единое, в то время как следующее за ним есть уже актуально сущее. Стало быть, и среди начал сразу же за пределами сущего находится не-сущее, [т. е. сверхсущее], как то, что превосходит сущее, и как единое[61].

§ 139. Все причастное божественным единичностям, беря свое начало от сущего, имеет свое завершение в телесной природе. Ведь сущее — первичное из того, чему [что-то] причастно, а тело — самое последнее (поскольку мы утверждаем, что существуют божественные тела).

В самом деле, богам приписываются высшие из всех родов — из тел, душ и умов, — чтобы во всяком разряде все соответствующее богам способно было поддерживать и охранять вторичное и чтобы каждое число было целым сообразно целому в части, имея в себе все и прежде [чего-либо] другого божественное отличительное свойство. Поэтому божественный род существует и телесно, и душевно, и мыслительно. При этом ясно, что все это божественно благодаря причастности, ведь первично божественное имеет

свою субстанцию в единичностях. Следовательно, все причастное божественным единичностям берет свое начало от сущего, а свое завершение имеет в телесной природе[62].

§ 140. Все потенции богов, берущие начало свыше и эманирующие через свои промежуточные [звенья], простираются до низших ступеней и земных пространств.

В самом деле, ничто не удерживает и не останавливает их от присутствия во всем (ведь они не нуждаются в местах и промежутках ввиду своего неодолимого превосходства над всем и своего несмешиваемого [ни с чем], присутствия повсюду), и для пригодного к причастности им нет препятствия в этой причастности. Однако как только нечто становится готовым стать причастным [им], и они сразу же присутствуют, не [так, что] являются в данное время или отсутствуют раньше, а [так, что] всегда находятся в одинаковом положении. Поэтому, если что-либо из земного пригодно к причастности, они присутствуют и в нем. Они все наполняют собой; в высших они присутствуют в большей степени, в средних — сообразно их разряду и в низших — в самой малой степени. Следовательно, они простираются свыше до последних. Отсюда в них проявления первичного, и все со всем согласуется, при чем в первичном предшествует вторичное, а во вторичном обнаруживается первичное. Ведь трояко происходит каждое: или через причину, или через наличное бытие, или через причастность [§ 65].

§ 141. Всякое провидение богов или изъято из того, для чего оно осуществляется, или же сочетается с ним.

В самом деле, одно в [богах] по своему наличному бытию и отличительному свойству разряда в своей простоте превосходит то, что им освещается. Другое же, находящееся в том же устроении, осуществляет провидение для низшего того же ряда, подражая и в этом провиденциальной энергии изъятых богов и стремясь наполнить вторичное теми благами, которые оно может.

§ 142. Боги при всем присутствуют одинаково; однако не все одинаково присутствуют при богах, а каждое в отдельности принимает их присутствие сообразно своему разряду и потенции: одно едино по виду, другое множественно; одно вечно, другое временно; одно бестелесно, другое телесно.

В самом деле, необходимо, чтобы различная причастность чего-то становилась различной или из-за того, чтó причастно, или из-за того, чему [оно] причастно. Но все божественное всегда сохраняет один и тот же разряд, не находится в отношении со всем [низшим] и несмешанно. Следовательно, остается [признать], что изменение [в данном случае] возникает из-за причастного, а именно, в нем имеется неодинаковость и оно присутствует при богах в разное время и по-разному. Так что боги при всем присутствуют одинаково, все присутствует при них неодинаково, а присутствует как каждое может, и как присутствует, так и приемлет их, ибо оно причастно сообразно мере своего присутствия[63].

§ 143. Все более скудное отступает от присутствия богов, если даже причастное способно [принимать его]. Все чуждое удаляется от света богов, но все в совокупности освещается богами.

В самом деле, божественное всегда более объем-

люще и обладает большей потенцией, чем то, что из него эманировало. Причиной же недостатка света божественного оказывается неспособность того, что [ему] причастно, поскольку оно затемняет его своей слабостью. При затемнении света кажется, будто приобретает господство нечто другое, не по его потенции; а из-за того, что причастное лишено потенции, кажется, будто оно восстает против божественной формы излучения[64].

§ 144. Все сущее и все устроения сущего продвигаются вперед настолько, насколько и распорядки богов.

В самом деле, боги создают сущее вместе с собой: и ничто не может существовать и достигнуть своей меры и своего разряда вне богов. Кроме того, все совершается благодаря их потенции и располагается и измеряется богами. Поэтому и раньше последних родов в сущем предсуществуют боги, которые их упорядочивают, дают даже им жизнь, видообразующую силу и завершенность и обращают даже их к благу. При этом одинаковым образом — также и раньше промежуточных и раньше первых [родов сущего]. И все прикреплено и имеет корень в богах и по этой причине сохраняется. А все отступившее от богов и совершенно покинутое [ими] нисходит в небытие и уничтожается, будучи полностью лишено того, что его поддерживало бы[65].

§ 145. Отличительное свойство каждого божественного разряда простирается на все вторичное и отдает себя всем более скудным родам.

В самом деле, если сущее эманирует настолько, насколько продвинулись вперед устроения богов, то отличительное свойство божественных потенций

содержится в каждом роде, просветляемое свыше. Каждый [род] получает от ближайшей к нему причины отличительное свойство, соответственно которому ему достается субстанция. Для примера скажу, что если имеется какое-нибудь очистительное божество, то и в душах есть очищение, и в живых существах, и в растениях, и в камнях. И точно так же, если имеется [божество] охранительное, и равным образом, если имеется возвратительное, усовершительное и животворное. При этом камень причастен очистительной потенции только телесно, а растение еще более явно в смысле жизни; и живое существо имеет эту форму [но еще] — и по стремлению; разумная душа — разумно, ум — мыслительно; боги же — сверхсущно и единично. Так всякий ряд имеет одну и ту же потенцию от одной божественной причины. То же рассуждение — и об остальном, ибо все зависит от богов; и одно освещается одним, другое — другим. И ряды простираются до низших ступеней. И одно зависит от них непосредственно, другое — через большее или меньшее число промежуточных звеньев. «Все полно богов»; и что́ каждое имеет по природе, имеет оно от них[66].

§ 146. Завершения всех божественных эманаций уподобляются их собственным началам, сохраняя безначальный и нескончаемый круг через возвращение к началам.

В самом деле, если каждое из эманировавших возвращается к собственному началу, из которого оно эманировало, то тем более, конечно, цельные разряды, эманировавшие из своей вершины, вновь возвращаются к ней. Возвращение же завершения к началу делает всякий [цельный разряд] единым,

определенным, с самим собой сходящимся и через схождение проявляющим единоподобие во множестве[67].

§ 147. Высшие из всех божественных устроений уподобляются пределам расположенного выше.

В самом деле, если должна существовать непрерывность божественной эманации и каждый разряд должен быть соединен со своими звеньями, то необходимо, чтобы вершины вторичного соединялись с пределами первичного. А соединение это происходит через уподобление [§ 29]. Следовательно, должно существовать уподобление начал низшего разряда завершениям того, что водружено выше.

§ 148. Всякий божественный разряд объединяется с самим собой трояко: своей вершиной, серединой и завершением.

В самом деле, разряд, имеющий в высшей степени единую потенцию, сообщает всему себе единство и объединяет всего себя свыше, пребывая в самом себе. Середина же, простирающаяся до обоих краев, соединяет всякий [божественный разряд] с собой, передавая дары первичного, расширяя потенции крайнего и вкладывая во все общение взаимную связь. Ведь таким именно образом весь распорядок становится одним, [состоящим] из наполняющего и наполняемого, сходясь к середине как к некоему центру. Предельное, которое в свою очередь возвращается к началу и к нему возводит эманировавшие потенции, доставляет всему разряду подобие и схождение. И таким образом все это устроение в совокупности едино благодаря единотворной потенции первичного, благодаря связи их в середине и

благодаря возвращению завершения к началу эманаций[68].

§ 149. Всякое множество божественных единичностей численно ограничено.

В самом деле, если оно наиболее близко к единому, оно не может быть беспредельным, так как беспредельное не соприродно с единым, а чуждо [ему]. Ведь если множество само по себе отстоит от единого, то ясно, что бесконечное множество совершенно лишено его. Потому оно и лишено потенции и немощно. Следовательно, множество богов не беспредельно. Оно, стало быть, едино по виду и ограничено, и ограничено больше всякого другого множества, ибо оно сродно единому больше всякого другого множества. Если же начало есть множество, то более близкое к началу по необходимости было бы больше множеством, чем более удаленное [от него] (ведь более близкое более подобно). А так как первое есть единое, то множество, соединенное с ним, в меньшей степени множество, чем более удаленное. Беспредельное же есть не меньшее множество, а наибольшее множество[69].

§ 150. Все эманирующее в божественных разрядах по природе своей не принимает всех потенций производящего. И вообще вторичное не принимает [всех потенций] того, что существует до него; оно содержит [только] некоторые потенции, изъятые из более скудного и непостигаемые тем, что́ за ним следует.

В самом деле, если отличительные свойства богов различаются между собой, то отличительные свойства низшего предсуществуют в высшем, а отличитель-

ные свойства высшего, будучи более цельными, не находятся в низшем. Но превосходящее дает произведенному от него одни потенции, другие же оно [только] предвосхищает в изъятом виде. Ведь доказано, что [боги], более близкие к единому, более цельны, а те, что дальше, более частичны. Если же более цельные боги имеют более объемлющие потенции, чем более частичные боги, то, следовательно, имеющие вторичный и более частичный разряд не могут принять их потенции. Поэтому в высших богах есть нечто непостигаемое и неописуемое для низшего.

Итак, доказано, что каждое из божеств в этом смысле беспредельно, не для себя и тем более не для высшего, чем оно, а для следующего за ним. Однако беспредельность у них — по потенции, беспредельное же непостигаемо тем, для чего оно беспредельно. Следовательно, более скудное не причастно всем тем потенциям, которые предвосхищает в себе превосходящее (ведь иначе последнее было бы так же постигаемо вторичным, как вторичное им). Следовательно, оно не обладает всеми [потенциями] высшего, потому что оно более частично, а теми, которыми обладает, оно обладает по-другому из-за своей беспредельности, делающей высшее превосходящим более скудное[70].

[В. КЛАССИФИКАЦИЯ БОГОВ]

§ 151. Все отчее в богах перводейственно и в разряде блага впереди всех божественных устроений.

В самом деле, оно производит наличное бытие вторичного и все потенции и сущности согласно

единственному неизреченному превосходству. Поэтому и именуется оно отчим, являя объединенную и благоподобную потенцию единого и субстанциальную (hypostaticēn) причину вторичного. И в каждом разряде богов отчий род предводительствует, производя все из себя и упорядочивая, поскольку он устроен соответственно благу. И отцы — одни бывают более цельные, другие — более частичные, как и сами разряды богов различествуют как более цельные и более частичные в соответствии со всей причиной. Поэтому сколько цельных эманаций богов, столько различий и в отцах. Действительно, если в каждом разряде существует нечто соответствующее благу, то в каждом из них должно существовать отчее, и каждый должен эманировать из отчего единения[71].

§ 152. Все породительное в богах эманирует благодаря беспредельности божественной потенции, умножая само себя, проникая все и в высшей степени проявляя свою неистощимую силу в эманациях вторичного.

В самом деле, умножение эманирующего и приведение [его] от тайного охвата в причинах к порождениям — разве это не та особенность беспредельной потенции богов, благодаря которой все божественное наполнено благами, способными порождать? Ведь все то, что полно, производит из себя иное в силу своей переполненной потенции. Поэтому собственный признак породительной божественности — это господство потенции, поскольку оно умножает потенции рожденного и делает их способными порождать и пробуждает к порождению иного, а также и к субстанциальному установлению (hyphistanein). Ведь если что бы то ни было уделяет

другому из своего отличительного свойства, которым оно обладает первично, то, значит, все способное порождать предоставляет свою способную к порождению эманацию и следующему за ним, и в этом осуществляет для себя образ беспредельности, началородительный для всего, из которой эманировала всякая породительная потенция, заставляя проистекать в изъятом виде вечно текущие эманации божественного.

§ 153. Все совершенное в богах есть причина божественного совершенства.

В самом деле, как одни субстанции — у сущего, другие же — у сверхсущного, так и совершенства: одни — у самих богов, сообразно наличному бытию, другие — у сущего, будучи вторичными после тех. При этом одни совершенны-в-себе и перводейственны, потому что и благо в них первично; другие же обладают совершенством сообразно причастности. Поэтому одно совершенство — у богов, а другое — у обожествленного. Однако первично совершенное в богах есть причина совершенства не только для обожествленного, но и для самих богов. Действительно, если что-либо, поскольку оно совершенно, возвращается к своему началу, то причина всякого божественного возвращения усовершительна для рода богов.

§ 154. Все охранительное в богах оберегает все в своем разряде, будучи единоподобно изъятым из вторичного и водружено в первичном.

В самом деле, если охрана неизменно блюдет меру каждого разряда и содержит все охраняемое в своем собственном совершенстве, то она предоставляет всему свое превосходство, начиная от более

скудного, прочно устанавливает у самого себя всякое несмешанное [бытие], будучи для охраняемого причиной незапятнанной чистоты, и водружает в высшем. Ведь совершенно все то, что держится первичного, пребывает в самом себе и в своей простоте превосходит более скудное.

§ 155. Все живородящее в божественных родах есть породительная причина. Но не всякий порождающий разряд живородящ; ведь породительный разряд более целен, чем живородный, и ближе к началу.

В самом деле, рождение означает причину, которая приводит сущее к множеству; живорождение же представляет божественность в качестве устроителя всякой жизни. Поэтому, если первое умножает субстанции сущего, а второе создает эманации жизни, то как сущее относится к жизни, так и породительный разряд будет относиться к живородному ряду. Следовательно, он будет более цельным и причиной большего и потому ближе к началу.

§ 156. Всякая причина чистоты содержится в охранительном разряде, но не все охранительное тождественно с очистительным родом.

В самом деле, чистота дает всем несмешиваемость с худшим и незапятнанность в их провидении для вторичного. Что же касается охраны, то она делает и это, но еще сохраняет все в нем самом и надежно вкладывает в находящееся выше. Следовательно, охранительное более цельно, чем очистительное. Ведь собственный признак просто охраны — соблюдение каждой [вещью] своего разряда в отношении себя и того, что до нее, и того, что после нее. Собственный же признак чистоты — обособление

лучшего от более скудного. И это относится к богам первично. Ведь существующему во всем должна предшествовать единая причина, и вообще единые по виду меры всех благ предвосхищаются у богов. И во вторичном не существует ничего благого, что не предсуществовало бы у богов (да и откуда могло бы быть это? И какую оно могло бы иметь причину?). Следовательно, и чистота, будучи благом, имеется в богах первично, и охрана, и все тому подобное[72].

§ 157. Всякая отчая причина — устроительница бытия всего и устанавливает наличное бытие сущего. Всякая же демиургическая причина формообразования [субстанциально] предшествует составному — как разряду, так и его разделению по числу — и есть причина того же порядка, что и отчая, в родах более частичных.

В самом деле, то и другое относится к разряду предела, так как и наличное бытие, и число, и форма все по природе предельны. Так что в этом отношении они одного порядка. Однако демиургическое приводит творчество к множеству; единое же по виду доставляет эманации сущего. Поэтому одно — формообразующе, другое же, [отчее], творит сущности. Итак, насколько они, форма и сущее, расходятся между собой, настолько отчее расходится с демиургическим. Однако форма есть некоторое сущее. Следовательно, отчее, будучи более цельной и более значительной причиной, превыше демиургического рода, как сущее [выше] формы.

§ 158. Всякая возводительная причина в богах отличается и от очистительного рода, и от возвратительных родов.

В самом деле, ясно, что она должна существовать

в богах первично, поскольку в них предсуществуют все причины общих благ. Однако она существует раньше очистительного рода, потому что последний избавляет от худшего, а первая связывает с превосходящим. Притом она имеет более частичный разряд в сравнении с возвратительным, потому что все возвращающее возвращает или к самому себе, или к превосходящему. А действие возводительной причины характеризуется возвращением [только] к превосходящему как ведущее к высшему и более божественному то, что возвращается[73].

§ 159. Всякий разряд богов происходит от первых начал — предела и беспредельности. Но один разряд больше относится к причине предела, другой — беспредельности.

В самом деле, все разряды эманируют из того и другого, потому что уделение первых причин простирается на все вторичное. Но из-за смешения в одном случае главенствует предел, в другом — беспредельное. И таким образом, следовательно, создается, с одной стороны, предельный по природе род, в котором преобладает предельное, с другой — [род] по природе беспредельный, в котором преобладает беспредельное[74].

[III. УМ]

[А. ОПРЕДЕЛЕНИЕ И ОТГРАНИЧЕНИЕ УМА СВЕРХУ И СНИЗУ]

§ 160. Всякий божественный ум един по виду и совершенен и есть первичный ум, производящий из себя другие умы.

В самом деле, если он бог, он исполнен божественных единичностей и един по виду. А если это так, то он и совершенен, будучи исполнен божественных благ. И если это так, то ум существует первично как единый с богами. Ведь обожествленный ум превосходит всякий ум, а будучи первичным умом, сам дает другим субстанцию, поскольку все вторичное имеет свое наличное бытие от первично сущего.

§ 161. Все истинно сущее, зависящее от богов, есть божественно умопостигаемое и не допускает причастности себе.

В самом деле, так как истинно сущее есть, как доказано (§ 39, 101), первое из того, что причастно божественному единению и так как оно наполняет собой ум (ведь и ум есть сущее как наполняемый сущим), то оно, конечно, божественно умопостигаемое. Именно, как обожествляемое оно — божественно, а как способное наполнять собой ум и допускать его причастность себе оно умопостигаемо.

Ум есть сущее благодаря первично сущему, само же первично сущее — отдельно от ума, так как ум существует после сущего. Однако недопускающее причастности себе субстанциально раньше допускающего ее. Так что само по себе существующее и недопускающее причастности себе сущее предшествует тому, что соединено с умом. Ведь оно умопостигаемо не как сочетающееся с умом, а как в изъятом виде усовершающее ум, поскольку и уделяет ему бытие, и наполняет его истинно сущей сущностью[75].

§ 162. Всякое множество единиц, освещающее [собой] истинно сущее, скрыто и умопостигаемо.

Скрыто — потому что связано с единым; умопостигаемо же — потому что ему причастно сущее.

В самом деле, все боги берут свое имя от того, что [от них] зависит, так как их различествующие субстанции, хотя они и непознаваемы, можно познать через это [от них зависящее]. Ведь все божественное само по себе неизреченно и непознаваемо как соприродное с неизреченным единым. Однако получается, что отличительные свойства их познаются через изменение, происходящее в том, что [им] причастно. Следовательно, умопостигаемы те, что освещает истинно сущее, так как, очевидно, истинно сущее есть божественное и недопускающее причастности себе умопостигаемое, предшествующее уму субстанциально. Ведь оно не зависело бы от первейших богов, если бы и эти последние не имели перводейственной субстанции и потенции, усовершающей прочих богов, если только наличное бытие одного допускающего причастность себе относится к наличному бытию другого допускающего причастность себе, как причастные [им предметы] друг к другу[76].

§ 163. Всякое множество единичностей, которому причастен недопускающий причастности себе ум, мыслительно.

В самом деле, как ум относится к истинно сущему, так эти единичности относятся к умопостигаемым единичностям. Поэтому, так же как последние, освещающие сущее, умопостигаемы, так и первые, освещающие божественный и недопускающий причастности себе ум, мыслительны. Но они мыслительны не как субстанциально существующие в уме, а как предшествующие уму в качестве причины и как породившие ум.

§ 164. Всякое множество единичностей, которому причастна всякая недопускающая причастности себе душа, — надмировое.

В самом деле, недопускающая причастности себе душа находится первично над миром; и боги, которым она причастна, находятся над миром, будучи в таком же отношении к богам мыслительным и умопостигаемым, какое душа имеет к уму, а ум — к истинно сущему. Следовательно, как всякая душа зависит от ума и ум возвращен к умопостигаемому, так, очевидно, и надмировые боги зависят от мыслительных, подобно тому как и эти последние — от умопостигаемых.

§ 165. Всякое множество единичностей, которому причастно какое-нибудь чувственное тело, — внутримировое.

В самом деле, оно освещает части мира через посредство ума и души, так как ни ум не присутствует при каком-нибудь внутримировом теле без души, ни божество непосредственно не связано с душой (ведь причастность происходит через подобное [§ 29]). И сам ум причастен единице благодаря своему умопостигаемому и высшему [бытию]. Единичности же суть внутримировые потому, что наполняют целый мир и явленным телам даруют нечто от бога. Действительно, божественно каждое из этих тел не через душу (ведь она божество не первично) и не через ум (ведь он не тождествен единому), но одушевлено оно и движется самим собой через душу и, с другой стороны, всегда тождественно себе и приводится к наилучшему порядку при помощи ума. А божественно оно через единение. И если оно имеет провиденциальную потенцию, то оно таково через эту причину.

§ 166. Всякий ум или не допускает причастности себе или допускает ее; если допускает, то ему причастны или надмировые или внутримировые души.

В самом деле, ум, недопускающий причастности себе, предводительствует всем множеством умов, обладая первейшим наличным бытием. Из умов, допускающих причастность себе, одни освещают душу надмировую и недопускающую причастности себе, а другие — внутримировую. Действительно, с одной стороны, внутримировое множество происходит не прямо из недопускающего причастности себе, поскольку эманации происходят через подобное; а то, что отделено от мира, подобно недопускающему причастности себе больше, чем то, что в нем распределено. С другой стороны, существует не только надмировое множество [умов], но и внутримировое, поскольку имеется внутримировое множество богов, и сам мир одушевлен и одарен умом, и причастность внутримировых душ надмировым умам происходит через посредство внутримировых умов.

[Б. ТОЖДЕСТВЕННОЕ СЕБЕ РАЗЛИЧИЕ УМА]

§ 167. Всякий ум мыслит сам себя, но первейший ум — только сам себя; и в нем ум и умопостигаемое — одно по числу. Каждый же из последующих умов мыслит и сам себя, и предшествующее ему. И умопостигаемое из этого есть отчасти он, отчасти то, из чего он.

В самом деле, всякий ум или мыслит сам себя, или высшее себя, или следующее за ним.

Но если [он мыслит] следующее за ним, то, будучи умом, он возвратится к худшему, и даже таким образом он не может познать того, к чему возвратился, раз он находится не в нем, а вне его [познает] же он только отпечаток, который появляется в нем от [низшего]. Ведь он знает [только] то, что́ имеет и что́ претерпел, а не то, чего не имеет и чего не претерпевал.

Если же [ум мыслит] высшее себя, тогда, если через знание себя, он будет знать и себя и то; если же он [будет знать] только то одно, тогда себя он знать не будет, хотя он и есть ум. Вообще же, познавая предшествующее себе, он знает, следовательно, что он есть причина, и то, чего оно причина. Действительно, если он этого не будет знать, то и не будет знать, что предшествующее ему производит самим бытием все производимое, не зная и того, что он производит. Познавая же то, что установлено предшествующим ему, и то, чего оно причина, он будет знать себя, поскольку он отсюда и сам произошел. Следовательно, познавая предшествующее себе, он непременно будет познавать и себя самого.

Итак, если какой-нибудь ум умопостигаем, зная сам себя, то он, будучи умопостигаем, знает и умопостигаемое, которое есть он [сам]. Каждый же из последующих умов мыслит и умопостигаемое в нем, и предшествующее ему. Следовательно, в уме имеется умопостигаемое, а в умопостигаемом — ум. Но один ум тождествен с умопостигаемым, другой тождествен с умопостигающим, который в нем; с предшествующим себе он не тождествен, так как просто умопостигаемое — одно, а умопостигаемое в мыслящем — другое[77].

§ 168. Всякий ум энергийно знает, что он мыслит и [не так, что] одному свойственно мыслить, а другому мыслить то, что он мыслит.

В самом деле, если ум существует энергийно и мыслит сам себя не как иное в отношении мыслимого, то он знает себя и видит себя. Видя же себя мыслящим и познавая себя видящим, он знает, что ум энергиен. Зная же это, он знает, что мыслит, а не то только, что́ мыслит. Следовательно, он знает и то и другое, и умопостигаемое и то, что он мыслит; и мыслится он самим собой, мыслящим[78].

§ 169. Всякий ум имеет в вечности и сущность, и потенцию, и энергию.

В самом деле, если он мыслит себя [§ 167], то ум и умопостигаемое тождественны, и мышление тождественно уму и умопостигаемому. Будучи средним между мыслящим и мыслимым, при тождестве их, и мышление, конечно, будет тождественно им обоим. Однако [ясно], что и сущность ума вечна, поскольку она одновременно целое. И точно так же мышление, если только оно тождественно сущности. Ведь если ум неподвижен, то он не может измеряться временем, ни по бытию, ни по энергии. Поскольку бытие и энергия [ума] [всегда] одинаковы, то и потенция [его] вечна[79].

§ 170. Всякий ум мыслит все сразу. При этом ум, недопускающий причастности себе, мыслит все просто; каждый же последующий ум мыслит все порознь.

В самом деле, если всякий ум водрузил в вечности свою сущность и вместе с сущностью энергию свою [§ 169], то он будет мыслить все сразу. Ведь если бы

он мыслил все по частям и последовательно, то не в вечности, так как все последовательное — во времени, ибо последовательное [значит] раньше и позже, а не все вместе.

Итак, если все умы будут все мыслить одинаково, то они ничем не будут отличаться друг от друга, ведь если они одинаково все мыслят, то они все одинаково суть то, что они, существуя, мыслят; если же они все одинаково существуют, то [нельзя говорить, что] один ум не допускает причастности себе, а другой допускает. Ибо в отношении чего акты мысли тождественны, в отношении того тождественны и сущности, если только мышление каждого тождественно его бытию и каждый ум есть и то и другое — и мышление, и бытие.

Итак, остается [признать], что если умы мыслят все неодинаково, то каждый мыслит или не все, а [что-то] одно, или многое, но не все вместе, или все порознь. Однако говорить, что ум не все мыслит [вместе], значит считать ум незнающим чего-то сущего. Ведь будучи неподвижен, ум не станет переходить [к иному] и мыслить то, чего не [мыслил] раньше, и, мысля только одно по причине пребывания в покое, он будет хуже души, поскольку она мыслит все, находясь в движении.

Следовательно, он все будет мыслить порознь (ведь или он мыслит все [сразу], или одно, или все порознь), так как, с одной стороны, мышление существует постоянно и во всех [умах] в отношении всего, а с другой, все отграничивает [чем-то] одним из всего. Так что в мышлении и в мыслимом, когда все мыслится порознь, есть нечто одно преобладающее, и для мышления этим одним характеризуется все[80].

§ 171. Всякий ум есть неделимая сущность.

В самом деле, если он не имеет величины, нетелесен и неподвижен, то он неделим. Ведь все, что каким-то образом делимо, делимо или как множество, или как величина, или по действиям, совершающимся во времени. Ум же во всех отношениях вечен, за пределами тел, и множество в нем пребывает в единстве. Следовательно, он неделим.

А то, что ум бестелесен, показывает возвращение ума к самому себе, ибо ни одно тело не возвращается к самому себе [§ 15, 16]. А что он вечен, это было доказано раньше [§ 169] тем, что его энергии тождественны его сущности. А что множество пребывает в единстве, [это доказано] непрерывностью умственного множества по отношению к божественным единичностям (§ 132, ср. § 159), ведь эти единичности суть первичное множество, а умы — последующее. Стало быть, хотя всякий ум есть множество, однако он объединенное множество, ибо свернутое предшествует разделенному и ближе к единому [ср. § 62].

§ 172. Всякий ум непосредственно принадлежит к вечному и сущностно неизменному.

В самом деле, все производимое от неподвижной причины по сущности своей неизменно [§ 76]. Ум же неподвижен, будучи во всех отношениях вечным и пребывающим в вечности. И то, что производит, производит своим бытием. Если же он вечно есть и существует [всегда] одинаковым образом, то и производит он вечно и [всегда] одинаковым образом. Следовательно, он не есть причина то сущего, то не-сущего, а [всегда есть причина] вечно сущего.

§ 173. Всякий ум есть мыслительно и то, что́ до него, и то, что́ после него; а именно, то, что после него, — как причина, а то, что́ до него, — по причастности. Однако он сам есть ум и получил в удел мыслительную сущность. Следовательно, он определяет все по своему наличному бытию — и то, что́ существует как причина, и то, что́ существует по причастности.

В самом деле, каково нечто по своей природе, так оно причастно превосходящему, но существует оно не так, как это последнее. Ведь иначе превосходящему должно было бы быть причастно все одним и тем же образом. Однако разное причастно по-разному. Следовательно, причастность происходит соответственно отличительному свойству причастного и его потенции. Значит, то, что́ до ума, существует в уме мыслительно.

Однако и то, что́ после него, также, разумеется, существует [в нем] мыслительно. Ведь он не состоит из своих результатов и имеет в себе не их, а их причины. Он же причина всего в силу своего бытия. Однако его бытие — мыслительное и, следовательно, содержит причины всего мыслительно.

Таким образом, всякий ум есть все мыслительно — и то, что́ до него, и то, что́ после него. Поэтому, как всякий ум содержит умопостигаемое мыслительно, так и чувственное — тоже мыслительно[81].

§ 174. Всякий ум дает существование следующему за ним через мышление, и творчество его заключается в мышлении, а мышление — в творении.

В самом деле, если умопостигаемое и ум тождественны и бытие каждого ума [тождественно]

мышлению, совершающемуся в нем, а что́ ум творит, творит он [своим] бытием и производит, то, что́ он есть, сообразно бытию, — то он производит то, что́ производится, мышлением, так как бытие и мышление — оба одно, поскольку ум и все сущее тождественно тому, что́ в нем. Значит, если ум творит бытием, а бытие есть мышление, то творит он мышлением.

При этом энергийное мышление заключается в актах мысли. А это тождественно бытию; бытие же — в творении (ведь неподвижно творящее всегда содержит бытие в актах мысли). Значит, и мышление — в творении[82].

§ 175. Всякому уму первично причастно мыслительное и по сущности, и по энергии.

В самом деле, необходимо, чтобы всякому уму [было причастно] или то или другое, хотя и обладающее мыслительной сущностью, но не всегда мыслящее. Однако [уму] это последнее не может [быть причастно], поскольку энергия ума неподвижна; и, следовательно, то что́ ему причастно, причастно ему всегда как мыслящему, поскольку мыслительная энергия всегда делает причастное ей мыслительным. Действительно, то, что́ имеет энергию в некоторой части времени, не соединено с тем, энергия чего вечна. Однако, как в сущностях, так и в изменениях энергий между всякой вечной энергией и совершенной только в некоторое время находится та, которая обладает совершенством во всякое время. Ведь эманации никогда не происходят непосредственно, а происходят через сродное и подобное по субстанциям и по совершенству энергий. Следовательно, всякому уму первично причастно способное мыслить в течение всего времени и всегда мыслящее,

даже если мышление осуществляется во времени, а не вечно.

Отсюда ясно, что душа, иногда мыслящая, иногда нет, не может быть причастна уму непосредственно[83].

§ 176. Все мыслительные формы находятся и одна в другой и каждая сама по себе.

В самом деле, если всякий ум неделим [§ 171], то и заключенное в нем множество объединено мыслительной неделимостью, и все [формы], будучи в одном [уме], не имеющем частей, объединяются друг с другом; и все проникает все. С другой стороны, если все мыслительные формы лишены материи и бестелесны, то они не слиты одна с другой, и каждая форма, раздельно оберегая свою чистоту, остается тем, что она есть.

Неслитность мыслительных форм [друг с другом] обнаруживается через своеобразную причастность [им] тех [вещей], которые причастны каждой из них по-особому. Если, в самом деле, те [формы], которым [вещи] причастны, не были бы отличны и обособлены друг от друга, то причастное не было бы причастно каждой из них по-особому, а лишенное различия слияние было бы гораздо больше в более скудном, поскольку оно хуже по разряду. Да и откуда, в самом деле, могло бы возникнуть [в них] различение, если то, что дает им существование и усовершает, само было бы лишено различия и находилось бы в слитном виде?

С другой стороны, лишенная частей субстанция и единая по виду сущность объемлющего [ума] удостоверяют пребывание форм в единстве. Ведь те [вещи], что имеют наличное бытие в лишенном частей и в едином по виду, существуя нераздельно в

том же самом (да и как ты мог бы разделить то, что́ лишено частей и едино?), пребывают вместе и друг в друге, все без всякого промежутка проникает все. Ведь то, что́ объемлет, не имеет промежутков, и дело обстоит не так, как в имеющем промежутки, что одно — в одном месте, а другое — в другом, но все — одновременно в неделимом и едином. Так что и [мыслительные формы находятся] одна в другой.

Итак, все мыслительные формы существуют одна в другой и объединенно, и одна вне другой особо. Если же кто-нибудь, кроме этих доказательств, нуждается еще и в примерах, то пусть представит себе умственные образы, которые находятся в одной душе. Все они, находясь в одной и той же, лишеной частей сущности, также и объединены друг с другом (ведь то, что́ лишено величины, имеет свое содержимое не пространственно, а неделимо и без промежутков), находясь в единстве и в разделенности. Ведь душа все производит в чистом виде и каждое отдельно, ничего не извлекая из прочего, причем, если это не находится в постоянной разделенности по своему состоянию, то и энергия души не могла бы произвести такого разделения.

[В. ИЕРАРХИЯ УМА В ОТНОШЕНИИ ЕГО УНИВЕРСАЛЬНОСТИ]

§ 177. Всякий ум есть полнота форм, но один охватывает более цельные, другой — более частичные формы, причем более высокие умы тем более цельны, чем более частичны следующие за ними; а более низкие умы тем более частичны, чем более цельны предшествующие им.

В самом деле, более высокие используют большие потенции, будучи более едины по виду, чем

вторичные; более же низкие, умножаясь больше, уменьшают потенции, которые они имеют. Ведь более сродное единому, количественно сжатое, по потенции превышает следующее за ним; а то, что отстоит дальше от единого, — наоборот. Поэтому более высокие умы, предустанавливающие бо́льшую потенцию (а множество — меньшее), производят большее благодаря своей потенции через меньшее количество форм. А [низшие умы], следующие за ними, большим количеством [форм] производят меньшее из-за недостатка потенции. Следовательно, если первые меньшим количеством производят большее, то формы у них более цельные; и если вторые бо́льшим количеством производят меньшее, то формы у них более частичные.

Отсюда получается, что порождаемое более высокими [умами] по одной форме производится вторичными [умами] разделенно по большему числу идей. И, наоборот, порождаемое более скудными [умами] через большее количество разделенных идей производится более высокими через меньшее количество более цельных форм. Таким образом, цельное и свойственное всему причастному происходит свыше, а разделенное и частичное — от вторичных. Поэтому вторичные умы при помощи более частичных различений некоторым образом расчленяют и утончают формообразования первичных умов[84].

§ 178. Всякая мыслительная форма способна давать существование вечным [вещам].

В самом деле, если всякая [такая форма] вечна и неподвижна, она по своей сущности причина неизменных и вечных субстанций, а не возникающих и гибнущих. Так что все существующее благодаря мыслительной форме [мыслительно] вечно.

Кроме того, если все формы производят следующее за ними своим бытием, а само бытие всегда одинаково, то и производимое ими будет одинаково и вечно. Следовательно, и рожденное в какое-то время возникает не от формальной причины; и гибнущее, поскольку оно есть гибнущее, не имеет предсуществующей ему мыслительной формы, так как оно было бы неподверженным гибели и нерожденным, если бы его субстанция имела отношение к этим [формам].

§ 179. Всякое мыслительное число ограниченно.

В самом деле, если после него есть другое множество, [ему] по сущности подчиненное, и если мыслительное число более близко к единому, а другое более удалено от него и более близкое к единому меньше по количеству, а более удаленное — больше, то и мыслительное число, надо полагать, меньше всякого множества, следующего за ним. Стало быть, оно не бесконечно. Значит, множество умов ограничено. Ведь меньшее чего-нибудь не бесконечно, так как бесконечное, поскольку оно бесконечно, не меньше чего бы то ни было[85].

§ 180. Всякий ум, поскольку он не состоит из частей, есть целое, находится в единении с другими и отличен от них. Но ум, недопускающий причастности себе, есть просто целое как содержащий в себе все части в цельности; каждый же из частичных [умов] содержит целое как [целое] в частях. И, таким образом, все [в уме] существует частично.

В самом деле, если все существует порознь, а существующее порознь есть не что иное, как существующее частично, то, следовательно, целое в

этом отношении находится в каждом из этих [частей] частично, будучи отграничено чем-то одним из частичного, преобладающим во всех [частях] [86].

§ 181. Всякий допускающий причастность себе ум или божествен, будучи зависимым от богов, или только мыслителен.

В самом деле, если божественный и недопускающий причастности себе ум существует первично — а ему, несомненно, сроден не тот, который отличается [от него] в том и другом отношении: и тем, что он не божествен, и тем, что он не есть недопускающий причастности себе (ведь неподобные [вещи] в обоих отношениях не связаны друг с другом), — то, следовательно, ясно, что среднее отчасти подобно первичному уму, отчасти же неподобно. Поэтому оно или не допускает причастности себе и не божественно, или же допускает ее и божественно. Однако все недопускающее причастности себе божественно как получившее в удел соответственный единому разряд во множестве. Значит, какой-то ум должен быть вместе и божественным, и допускающим причастность себе. Однако поистине должен существовать и ум, не причастный божественным единичностям, а только мыслящий, ведь первичное в каждом ряде и связанное со своей монадой может быть причастно непосредственно выше расположенному разряду; множественное же в сравнении с изначальной монадой не может зависеть от них.

Следовательно, существуют и божественный ум, и некий ум только мыслительный: один, устанавливаемый сообразно мыслительному отличительному свойству, которое он имеет от своей монады [и от ума], недопускающего причастности себе; другой

же — сообразно единению, принятому от допускающей причастность монады.

[IV. ДУША]

[А. ТИПЫ ДУШИ]

§ 182. Всякому божественному уму, допускающему причастность себе, причастны божественные души.

В самом деле, если причастность уподобляет причастное тому, чему оно причастно, и делает [его с ним] соприродным, то ясно, что душа, причастная божественному уму и зависящая от божественного ума, по необходимости божественна и при посредстве ума причастна наличной в нем божественности, так как божественность связывает с умом причастную ему душу и соединяет божественное с божественным.

§ 183. Всякому уму, допускающему причастность себе, но только мыслительному, причастны души не божественные и не [души] ума, а те, которые в результате своего изменения превращаются в не-ум.

В самом деле, таковые души не божественны и не причастны [божественному] уму, так как души причастны богам через ум, как доказано раньше [§ 129], и не подвержены изменениям. Ведь всякому уму причастно то, что́ всегда мыслительно по своей сущности и по энергии (ведь и это ясно из предыдущего [§ 175]).

§ 184. Всякая душа или божественна, или изменяется из ума в не-ум, или занимает среднее между ними место, и хотя всегда наделена умом, но более скудна, чем божественные души.

В самом деле, если божественному уму причастны божественные души [§ 182], а лишь мыслительному уму причастны души не божественные и не подверженные изменению из мышления в не-ум, и если имеются и такие души, которые это претерпевают и которые то мыслят, то не мыслят [§ 183], то ясно, что существует три рода душ: первые божественны, вторые не относятся к божественным, будучи всегда причастными уму; третьи же — те, которые изменяются то в ум, то в не-ум.

§ 185. Все божественные души суть боги душевно; все души, причастные мыслительному уму, всегда суть спутники богов; все души, подверженные изменениям, суть временные спутники богов.

В самом деле, если первые имеют божественный свет, озаряющий свыше, вторые же всегда мыслят, а третьи достигают этого совершенства [только] иногда, то первые существуют во множестве душ аналогично богам; вторые всегда связаны с богами, постоянно действуя сообразно с умом, и зависят от божественных душ, находясь с ними в таком же отношении, как мыслительное с божественным; третьи мыслят и следуют богам [лишь] иногда, не будучи в состоянии всегда одним и тем же образом быть причастными уму и соединяться с божественными душами (ведь то, что [только] иногда причастно уму, никаким способом не может всегда соединяться с богами).

[Б. ОПРЕДЕЛЕНИЕ И СВОЙСТВА ДУШИ]

§ 186. Всякая душа есть бестелесная сущность и отдельная от тела.

В самом деле, если она познает самое себя, а все познающее себя возвращается к самому себе [§ 83], возвращающееся же к самому себе не есть ни тело [§ 15] (ибо никакое тело не может возвращаться к самому себе), ни неотдельно от тела [§ 16] (ибо и неотделимое от тела по своей природе не может возвращаться к самому себе, так как в этом случае оно отделилось бы от тела), то, следовательно, всякая душа не есть телесная сущность и не неотдельная от тела. А то, что она познает самое себя, ясно. Ведь если она познает то, что выше ее, то тем более она по природе может познавать и самое себя, познавая себя на основе [знания] предшествующих ей причин.

§ 187. Всякая душа непреходяща и неуничтожима.

В самом деле, все, что так или иначе способно распадаться и погибать, есть или телесное и составное, или оно получило свою субстанцию в каком-нибудь субстрате. При этом первое, поскольку оно распадается как состоящее из многого, гибнет; второе же, по своей природе существующее в ином, будучи отделено от своего субстрата, исчезает в небытие. Но душа ведь бестелесна и вне всякого субстрата существует в самой себе и возвращается к самой себе. Следовательно, она непреходяща и неуничтожима.

§ 188. Всякая душа есть и жизнь, и живое.

В самом деле, в чем присутствует душа, то по необходимости живет. А то, что лишается души,

тотчас же становится безжизненным. Поэтому оно живет или благодаря душе или благодаря чему-то иному, а не душе. Однако невозможно, чтобы оно [жило] только благодаря чему-то иному. Ведь все, чему что-то причастно, отдает ему или само себя, или нечто от самого себя. А тому, что не делает ни того, ни другого, не могло бы быть [что-то] причастно. Однако душе причастно то, в чем она присутствует; и причастное душе называется одушевленным.

Поэтому, если душа дает жизнь одушевленному, то она или жизнь, или только живое, или и то и другое вместе — жизнь и живое. Но если бы она была только живым и уже не жизнью, то она состояла бы из жизни и не-жизни. Следовательно, она не познавала бы себя и не возвращалась бы к самой себе, ибо познание есть жизнь, и способное познавать, как таковое, есть живое. Поэтому, если в душе есть нечто неживое, то оно само по себе не имеет потенции познания[87].

Если же душа есть просто жизнь, то она уже не будет причастна мыслительной жизни, ведь причастное жизни есть [только] живое, а не просто жизнь, ибо просто жизнь первична и не допускает причастности себе, а следующая за ней есть вместе и живое, и жизнь. Но душа не есть жизнь, не допускающая причастности себе. Следовательно, душа есть вместе и живое, и [сама] жизнь[88].

§ 189. Всякая душа жива-в-себе.

В самом деле, если она способна возвращаться к самой себе (а все способное возвращаться к самому себе самобытно [§ 43]), то, следовательно, и душа самобытна и сама себе дает существование. Но она ведь и жизнь, и живое; и ее наличное бытие сообразно

жизненной способности. Действительно, тому, в чем она присутствует, она дает жизнь своим бытием. И если причастное [душе] пригодно [для этого], оно тотчас становится одушевленным и живым. При этом душа не по размышлении и намерении и не рассуждением или решением животворила [тело], а самим своим бытием, какова она есть, даруя жизнь способному быть причастным. Следовательно, ее бытие тождественно жизни. Поэтому, если душа имеет бытие от самой себя, тождественное жизни, и она имеет жизнь сущностно, то, [значит], душа сама дает себе жизнь и имеет ее от самой себя. А если это так, то, стало быть душа жива-в-себе.

§ 190. Всякая душа занимает среднее место между неделимым и тем, что делимо в телах.

В самом деле, если она жива-в-себе и самобытна, то она и свое наличное бытие имеет отдельно от тел и, будучи превосходнее, изымается из всего делимого в телах. Ведь это последнее совершенно неотделимо от своих субстратов, делится вместе с делимыми массами и, выходя за пределы самого себя в своей неделимости, расстается с [соответствующими] телами. И, хотя оно и существует в жизнях, но оно жизнь не самого себя, а того, что́ причастно [жизни]; также и, хотя оно может находиться в сущности и в формах, оно форма не самого себя, а того, что́ образовано соответственно форме.

С другой стороны, если только душа не это [телесно делимое], то она самобытная сущность, и живая-в-себе жизнь, и знание, способное познавать само себя, и, ввиду всего этого, отдельна от тел; но она еще и причастна жизни, а если так, то причастна и сущности. Знанию она причастна по другим причинам. Поэтому ясно, что она более скудна, чем

неделимое. Ясно и то, что она извне наполняется жизнью (но и сущностью, если она действительно [наполняется] жизнью), ведь жизнь и сущность, недопускающие причастности себе, предшествуют душе. Очевидно также и то, что она не есть первично способное к познанию, потому что всякая душа, поскольку она душа, жива, но не всякая душа, поскольку она душа, имеет знание. Ведь та или иная душа, оставаясь душой, не знает сущего. Следовательно, она не есть первично способное познавать, и самим своим бытием она не есть познание. Стало быть, душа имеет вторичную сущность в сравнении с первичным и с тем, что способно познавать, самим своим бытием. И так как бытие души отлично от познания, то, значит, она не относится к неделимому [просто]. Однако доказано [и] то, что она не относится к делимому в телах. Следовательно, она занимает среднее место между ними обоими.

§ 191. Всякая душа, допускающая причастность себе, имеет, с одной стороны, вечную сущность, а, с другой, временную энергию.

В самом деле, она может иметь то и другое или вечно или временно, или же одно вечно, другое временно. Но она не может иметь то и другое вечно (ведь тогда она была бы [только] неделимой сущностью, и природа души ничем не отличалась бы от мыслительной субстанции, как и самодвижное — от неподвижного). С другой стороны, [она не может иметь то и другое и] временно, так как [в этом случае] она была бы только рожденной, а не живой-в-себе и не самобытной. Ведь ничто не измеряемое временем по сущности не самобытно; душа же самобытна; ведь то, что по энергии возвращается к самому себе, способно возвращаться

к самому себе и по сущности, то есть эманирует из самого себя.

Следовательно, остается [признать], что всякая душа в одном отношении вечна, а в другом причастна времени. Поэтому она или по сущности вечна, а по энергии причастна времени, или наоборот. Но последнее невозможно. Следовательно, всякая душа, допускающая причастность себе, получила в удел, с одной стороны, вечную сущность, а, с другой, временную энергию.

§ 192. Всякая душа, допускающая причастность себе, принадлежит к всегда сущему и есть первая из рожденного.

В самом деле, если она вечна по сущности, то она истинно сущее по наличному бытию и суща всегда, ведь причастное вечности имеет долю и в вечном бытии. Если же она по своей энергии находится во времени, то она рождена, ведь все причастное времени, будучи всегда становящимся раньше или позже по времени и не сразу тем целым, что́ оно есть, рождено. Если же всякая душа в каком-то одном отношении рождена по энергии, то она должна быть первой из рожденного, так как то, что́ рождено целиком, отстоит дальше от вечного.

§ 193. Всякая душа получает существование непосредственно от ума.

В самом деле, если она имеет неизменную и вечную сущность, то она эманирует из неподвижной причины, так как все эманирующее из подвижной причины сущностно изменяется [§ 76]. Следовательно, причина всякой души неподвижна. Если же она непосредственно усовершается умом и возвращается к уму и если она причастна познанию, которое ум

дает способному быть причастным (ведь всякое познание проистекает от ума для всех, кому оно принадлежит), и если к чему все возвращается по природе, от того имеет и эманацию по сущности, то; следовательно, всякая душа эманирует из ума.

§ 194. Всякая душа имеет все формы, которые ум имеет первично.

В самом деле, если она эманирует из ума [§ 193] и ум дает ей существование, а ум, будучи неподвижным, самим своим бытием производит все, то и возникающей из него душе он должен давать сущностные соотношения всего находящегося в нем. Ведь все творящее бытием, которое первично, уделяет [и] тому, что возникает вторично. Следовательно, душа имеет проявления мыслительных форм вторично.

§ 195. Всякая душа есть все вещи: чувственные — в виде образца, умопостигаемые — в виде образа.

В самом деле, будучи средним между неделимым и тем, что́ делимо в теле [§ 190], она производит и устанавливает одно, а другое она предустановила в качестве причин, из которых она эманировала. То, для чего она предсуществующая причина, она предвосхитила в виде образца; а то, от чего она сама получила существование, она имеет по причастности как порождение первичного. Следовательно, все чувственное она предвосхитила как причина и соотношения материального содержит в себе нематериально, телесного — бестелесно и протяженного — непротяженно. С другой стороны, умопостигаемое она получила в виде образа и формы его: [формы] неделимого [получила] делимо, единичного — мно-

жественно и неподвижного — самодвижно. Следовательно, она есть все сущее: одно, первичное, — по причастности, другое же, следующее за ней, — в виде образца.

§ 196. Всякая душа, допускающая причастность себе, пользуется телом, первично вечным и имеющим нерожденную и неуничтожимую субстанцию.

В самом деле, если всякая душа по сущности вечна и самим своим бытием первично одушевляет некое тело, то она одушевляет его всегда, поскольку бытие всякой души неизменно. Если это так, то одушевляемое одушевляется всегда и всегда причастно жизни. Но всегда живущее тем более всегда существует, а всегда сущее вечно. Следовательно, тело, первично одушевленное и первично зависимое от каждой души, вечно. Всякой же душе, допускающей причастность себе, первично причастно какое-то тело, если она действительно допускает причастность себе, а не недопускает ее, и самим своим бытием одушевляет причастное [ей]. Следовательно, всякая душа, допускающая причастность себе, пользуется телом первично вечным, нерожденным и неуничтожимым по своей сущности[89].

§ 197. Всякая душа есть сущность жизненная и познавательная, жизнь сущностная и познавательная и познание как сущность и жизнь, и в то же время заключает в себе все — сущностное, жизненное и познавательное, причем все во всем и каждое отдельно.

В самом деле, если она средняя между формами неделимыми и тем, что́ делимо в теле, то она и не так неделима, как все мыслительное, и не так

делима, как телесное. Именно, в то время как сущности, жизни и познания в телесном разделены, [все] это в душах находится неделимо, объединенно, бестелесно и все вместе в силу нематериальности и неделимости [души]. С другой стороны, в то время как в мыслительном все существует как единство, в душах оно различено и разделено. Следовательно, все существует и вместе, и раздельно. Если вместе и если все в одном неделимо, то и взаимно проникает; если же раздельно, то оно, в свою очередь, различено, неслиянно, так что каждое — самим собой и все — во всем.

Действительно, в [самой] сущности [души] имеется жизнь и познание, иначе никакая душа не могла бы познавать самое себя, если только лишенная жизни сущность сама по себе лишена познания. Точно так же и в [самой] жизни [души] имеется сущность и познание; ведь жизнь, лишенная сущности и познания, подобает только материальным жизням, которые не могут себя познать и которые не чистые сущности. Наконец, и познание, лишенное жизни и сущности, лишено и самобытности, так как всякое познание свойственно живому и обладающему само по себе сущностью[90].

[В. КРУГОВРАЩЕНИЕ ДУШ]

§ 198. Все причастное времени, но движущееся постоянно, измеряется кругооборотами.

В самом деле, вследствие того, что движение причастно времени, оно приняло участие также и в мере и в пределе [времени] и совершает свой путь промежутками [времени]. Вследствие же того, что оно движется постоянно, и это постоянство не вечно,

а временно, то необходимо, чтобы оно делало кругообороты. Действительно, движение есть некое изменение из одного в другое. Сущее же ограничено множествами и величинами. А при таком ограничении нет перехода по бесконечной прямой, и постоянно движущееся не может переходить, оставаясь в своих пределах. Следовательно, постоянно движущееся должно приходить снова от одного и того же к тому же, так, чтобы совершить кругооборот[91].

§ 199. Всякая внутримировая душа делает кругообороты своей жизни и осуществляет возвращения в прежнее состояние.

В самом деле, если она измеряется временем и действует, переходя от одного к другому, и ей свойственно особое движение, а все движущееся и причастное времени, будучи вечным, делает кругообороты, периодически возвращается и приходит снова от одного и того же к тому же, то ясно, что и всякая внутримировая душа, имеющая движение и действующая во времени, должна иметь кругообороты движения и возвращения в прежнее состояние, так как всякий кругооборот вечного способен возвращаться в прежнее состояние[92].

§ 200. Всякий кругооборот души измеряется временем; но если кругооборот других душ, [кроме первичного], измеряется определенным временем, то кругооборот первичной души, измеряемой временем, измеряется всем совокупным временем.

В самом деле, если все движения имеют предшествующее и последующее, то, стало быть, и кругообороты [это имеют]; поэтому они причастны времени, и то, что измеряет все кругообороты душ, есть время. Но если бы кругообороты всех душ были

одинаковы и [совершались бы] вокруг одного и того же, то и время всех [душ] было бы одно и то же. Если же возвращения душ в прежнее состояние различны друг от друга, то и время кругооборотов различно для различных [душ] и способно к различному возвращению.

С другой стороны, ясно, что первично измеряемая временем душа измеряется всем совокупным временем, ведь если время есть мера всякого движения, то первично движущееся будет причастно всему времени и измеряемо всем им. Действительно, все совокупное время, не измерившее того, что причастно первично, само как целое не может измерять ничего другого.

Из этого очевидно, что и все другие души измеряются некоторыми более частичными мерами, чем все совокупное время. Ведь если они более частичные души, чем причастная времени первично, то они и не согласуют свои кругообороты со всем совокупным временем, а многие возвращения их будут [только] частями одного кругооборота и того возвращения, в котором возвращается в прежнее состояние душа, причастная времени первично; ведь более частичная причастность есть признак меньшей потенции, а более цельная — большей. Следовательно, прочие души по своей природе не получают всей временной меры в течение одной жизни, получивши в удел низший разряд в сравнении с той [душой], которая измеряется временем первично.

[Г. ИЕРАРХИЯ ДУШ]

§ 201. Все божественные души имеют троякие энергии: одни — как души, другие — как восприявшие божественный ум и третьи — как зависимые

от богов. При этом, с одной стороны, они осуществляют провидение для Вселенной как боги; с другой же, все познают благодаря мыслительной жизни и, с третьей, движут тела благодаря своему самодвижному наличному бытию.

В самом деле, так как они от природы причастны расположенному выше и суть не просто души, а божественные души, занимая в душевной плоскости высший разряд, аналогичный богам, то они действуют не только душевно, но и божественно, получивши в удел вершину собственной сущности в качестве божественной; а так как они обладают мыслительной субстанцией, из-за которой они оказываются подчиненными мыслительным сущностям, то они действуют не только божественно, но и мыслительно, водрузив одну энергию благодаря находящемуся в них единому, а другую — благодаря уму. Третья же энергия имеется у них благодаря их особому наличному бытию, приводя в движение движимое извне по природе и животворя получающее жизнь извне. Это — особое действие всякой души. Другие же [энергии], такие, как мышление и провидение, [она имеет] благодаря причастности[93].

§ 202. Все души, которые суть спутники богов и всегда следуют за богами, более скудны, чем божественные души, но более обильны, чем частичные.

В самом деле, души божественные, причастные уму и божественности (вследствие чего они и мыслительны, и божественны), господствуют над остальными душами, поскольку они боги над всем сущим. С другой стороны, частичные души лишены даже зависимости от ума, не будучи в состоянии быть непосредственно причастными мыслительной сущно-

сти, ведь они не отпали бы от мыслительной энергии, если бы они были причастны уму по [своей] сущности, как было доказано выше [ср. § 44]. Стало быть, души, всегда следующие за богами, занимают среднее положение, воспріявши совершенный ум и в этом отношении превосходящие частичные души, но еще не находясь в зависимости от божественных единичностей, ибо не божествен ум, которому они причастны[94].

§ 203. Из всего множества душ одни души божественны, будучи по потенции значительнее остальных и ограничены числом; души же, всегда следующие за ними, и по потенции, и по числу занимают средний разряд среди всех душ. Частичные души в своей эманации по потенции более скудны, чем другие, но числом больше.

В самом деле, одни из душ более сродны единому вследствие своего наличного бытия, которое божественно; другие занимают середину через общение с умом, а третьи — последние в разряде, по своей сущности неподобные средним и первым. Однако ближайшие к единому среди вечных более единичны числом, чем удаленные от единого, и ограничены количеством; а более удаленные [от единого] — более многочисленны. Итак, потенции высших душ больше, и они имеют такое отношение к вторичному, как божественное к мыслительному, и это последнее — к душевному. При этом количество низших [душ] больше, ибо множество, более удаленное от единого, — больше, а более близкое к единому — меньше[95].

§ 204. Всякая божественная душа господствует над многими душами, всегда следующими богам, и

над еще большим количеством душ, которые принимают этот разряд [только] иногда.

В самом деле, душа, будучи божественной, должна получить в удел разряд, господствующий над всем и перводейственный в душах (ведь божественное во всем сущем владычествует над Вселенной); и каждая [божественная душа] должна властвовать не только над теми душами, которые всегда следуют богам, и не только над теми, которые [следуют лишь] иногда. Ведь если бы какая-нибудь душа владычествовала над теми, которые следуют только иногда, то каким образом могла бы быть у них связь с божественной душой, в то время как они совершенно различны и непосредственно не причастны ни уму, ни тем более богам? Если же она владычествовала бы над душами, следующими богам всегда, то каким образом до них мог бы доходить [целый] ряд [душ]? В этом случае мыслительное оказалось бы последним, бесплодным и по природе своей неспособным ни усовершать, ни возводить. Следовательно, необходимо, чтобы от каждой божественной души первично зависели души, следующие [богам] всегда, действующие сообразно уму и возведенные к умам, более частичным, чем божественные умы. С другой же стороны, частичные души должны быть вторичными, те, которые через это посредство способны быть причастными уму и божественной жизни, так как то, что́ причастно [только] иногда, усовершается через то, что́ причастно лучшей доле всегда.

В свою очередь, тех душ, которые [только] иногда следуют [богам], в связи с каждой божественной душой, больше, чем тех, которые следуют [им] всегда, так как потенция монады всегда эманирует из-за [своего] ослабления во множество, убывающее

по потенции, но увеличивающееся по числу. И так как каждая из душ, всегда следующих богам, господствует над бо́льшим количеством частичных душ, подражая божественной душе, то она привлекает и большее число душ к перводейственной монаде всего [данного] ряда [душ]. Следовательно, всякая божественная душа господствует над многими душами, всегда следующими богами, но еще над бо́льшим числом душ, которые принимают этот разряд [только] иногда[96].

[Д. НОСИТЕЛЬ ДУШИ]

§ 205. Всякая частичная душа имеет такое отношение к божественной душе, от которой она получила свой разряд по [своей] сущности, какое имеет ее носитель к носителю той.

В самом деле, если распределение носителей у отдельных душ происходит сообразно природе, то носитель всякой частичной души должен иметь такое отношение к носителю цельной души, какое есть у нее к той душе. Однако распределение действительно происходит сообразно природе, так как первично причастное связано с тем, чему оно причастно, по самой своей природе. Поэтому, если божественная [душа] относится к божественному телу так, как частичная [душа] к частичному [телу], — при чем той и другой душе [что-то] причастно благодаря самому бытию, — то с самого начала истинно, что и носители этих душ имеют то же отношение друг к другу[97].

§ 206. Всякая частичная душа может снизойти в беспредельное становление и подняться от становления к сущему.

В самом деле, если она иногда следует богам, а иногда отпадает от возвышения к божеству и становится причастной уму и не-уму, то ясно, что она попеременно то находится в становлении, то пребывает среди богов. Действительно, [пребывая беспредельное время в материальных телах и затем в другое беспредельное время среди богов или] пребывая беспредельное время среди богов, она затем не может оставаться все последующее время в телах; ведь то, что не имеет временного начала, никогда не может иметь и конца, и не имеющее никакого конца по необходимости не имеет и никакого начала. Следовательно, остается [признать], что каждая [душа] делает кругообороты восхождения от становления и нисхождения в становление и что это не может прекратиться в течение [всего] беспредельного времени. Поэтому каждая частичная душа может снизойти в беспредельное и подняться. И это претерпевание, происходящее со всеми душами, [никогда] не прекратится[98].

§ 207. Носитель всякой частичной души сотворен неподвижной причиной.

В самом деле, если он вечно и от природы зависит от пользующейся им души, будучи неизменным по сущности, то он получил свою субстанцию от неподвижной причины; ведь все возникшее от подвижных причин изменяется по своей сущности [§ 76]. Но всякая душа имеет вечное тело, первично причастное ей [§ 196]. Так что и частичная душа [имеет такое тело] и, следовательно, причина ее носителя неподвижна и потому находится над миром[99].

§ 208. Носитель всякой частичной души нематериален, неделим по сущности и не подвержен действиям.

В самом деле, если он эманировал из неподвижной демиургии и вечен, то он имеет нематериальную и не подвергающуюся действиям субстанцию. Ведь все то, что от природы по своей сущности может подвергаться действиям и изменяться, — материально; и то, что в разное время находится в различных состояниях, зависит от подвижных причин. Поэтому оно и допускает разнообразные изменения, двигаясь вместе со своими изначальными причинами.

Однако ясно и то, что он неделим. Ведь все делимое гибнет в той мере, в какой оно делится, оставляя целое и связь. Следовательно, если он неизменен по сущности и не подвержен действиям, то он должен быть и неделим[100].

§ 209. Носитель каждой частичной души нисходит из-за присоединения [к ней] более материальных покровов и сдерживается [от распыления] душой через отнятие всего материального и восхождение к его собственной форме, аналогично [самой] душе, которая имеет [этот носитель]. Ведь душа нисходит, воспринимая неразумные жизни; восходит же она, удалив все производительные потенции становления, которые она присвоила себе при своем нисхождении, и став чистой и лишенной всех используемых для становления потенций.

В самом деле, прирожденные носители [душ] подражают жизням душ, которые пользуются [ими], и повсюду движутся вместе с ними, когда они движутся. При этом носители отображают разное мышление одних душ своими круговращениями,

падение же других — своим устремлением вниз в становление, а очищения третьих — своим обращением к нематериальному. Действительно, носители самим своим бытием оживотворяют души этими [очищениями], соприродны с душами, всячески изменяются вместе с их энергиями и всюду сопутствуют им; они претерпевают то же, что и души, когда те претерпевают, и возвращаются в прежнее состояние вместе с ними, когда они очищены; они возносятся вместе с ними, когда те восходят, стремясь к своему совершенству, ведь все усовершается, достигнув своей собственной цельности[101].

§ 210. Всякий носитель души соприроден с ней и всегда имеет ту же фигуру и величину; однако видим он бóльшим или меньшим или различным по фигуре из-за прибавления или отнятия других тел.

В самом деле, если он имеет сущность от неподвижной причины [§ 207], то ясно, что и фигура и величина его определяются этой причиной и что то и другое неизменно и постоянно. Однако в разное время они представляются по-разному — то больше, то меньше. Следовательно, они кажутся такими-то или такими-то по фигуре и по величине в зависимости от других тел, то прибавляемых материальными элементами, то вновь отнимаемых[102].

§ 211. Всякая частичная душа, нисходя в становление, нисходит вся целиком, а не так, что часть ее остается вверху, а часть нисходит.

В самом деле, если бы нечто от души оставалось в умопостигаемом, то она всегда мыслила бы, не переходя или переходя от одного к другому. Однако

если не переходя, то она будет ум, а не какая-нибудь часть души, и душа будет непосредственно причастна уму. Но это невозможно. Если же переходя от одного к другому, то из постоянно мыслящего и из иногда мыслящего должна возникнуть одна-единственная сущность. Но и это невозможно; ведь они, как доказано, различны по форме. Кроме того, нелепо, чтобы высшее в душе, будучи всегда совершенным, не обладало другими ее потенциями и не делало их совершенными. Следовательно, всякая частичная душа нисходит вся целиком[103].

ГИМНЫ

PROCLI HYMNI

Перевод *О. В. Смыки*

Публикуется по изданию:
Гимны Прокла//Античные гимны. М., 1988.

I. ГИМН К СОЛНЦУ

Мысленного огня властелин, о Титан златобраздый,
Царь светодатец, внемли, о владетель ключа от затвора
Животворящей криницы, о ты, кто гармонию свыше
Льешь на миры матерьяльные вниз богатейшим потоком!
Трон твой превыше эфира, он в центре всего мирозданья,
Самое сердце вселенной — твой круг светоносный, отколе
Промысел твой, пробуждая умы, наполняет пространство.
Вечное пламя твое окружили, как пояс, планеты
Свой хоровод без конца и без устали водят вовеки,
Вниз посылая на землю частицы, что жизнь порождают.
Кружите по небу вы, неуклонно назад возвращаясь.
Следуя вам, по порядку и Оры сменяют друг друга.
Смолкли раскаты стихий изначальных в их сшибке взаимной
В пору, как неизречимый родитель явил тебя миру,
Даже и хор несгибаемых Мойр пред тобой отступает,
Стоит тебе пожелать — и, тебе угождая, изменят
Нить неизбежной судьбы, столь силен ты, и столь ты державен.
Только от вашей цепи, со стези вашей богопослушной
Явится царственный Феб с божественной песнью кифары —
Тотчас улягутся бурные волны людского смятенья.
В блеске твоем, отвращающем зло и дарующем ласку,
Вырос Пэан и свое ему благо добавил — здоровье,
Всеисцеляющей полня гармонией космос широкий.
В песнях тебя прославляют отцом Диониса великим,
Аттисом также эвойным в чащобах лесных величают,
Нежным Адонисом в гимнах тебя прославляют иные.
Быстрый твой бич устрашает и демонов, к людям злотворных,
Диких губителей, что насылают на бедные души
Порчу, чтоб души людские средь шума житейской пучины
Страждали вечно под бременем тела, любя это иго,
Отчий чертог позабыв, сияющий в высях небесных.
Демон счастливый, венчанный огнем, из богов наилучший,

Всепородителя-бога подобие, душ возводитель,
Внемли! Очисти меня навсегда и от всех заблуждений,
К слезной мольбе преклонись, избавь от позорящих пятен,
Прочь от страданий сокрой и смягчи быстрозоркое око
Дики-богини, что взором своим проникает повсюду!
Зло отвращающей будь нам подмогой надежной вовеки!
Свет многосчастный, священный душе моей вечно являя,
Мрак разгони ядовитый, ужасный, губительный смертным,
Телу же бодрость пошли и дар наилучший — здоровье,
Дай мне и добрую славу стяжать по обычаю предков —
Муз пышнокудрых, прекрасных почтить дарами достойно!
Прочное счастье пошли, коль мое благочестие любо!

Если захочешь, то дай, о владыка, — ведь с легкостью можешь
Все, что желаешь, свершить, — беспредельно могучий и властный!
Если же звезд веретена в своем круговом обращенье
Нити такого несчастья несут — о будь мне защитой!
Сам это зло отврати ударом своим всемогущим!

II. ГИМН К АФРОДИТЕ

Гимн посвящаем цепи многославной Рожденной из пены,
Славим источник великий и царственный, миру явивший
Всех Эротов бессмертных, крылатых, что мысленным жалом
Стрел своих души разят, без промаха их посылая,
С тем, чтобы души, приняв острие возвышающей страсти,
Тотчас зажглись увидать озаренный чертог материнский.
Стрелы иные пускают Эроты по воле отцовской,
Чей отвращающий зло божественный промысел — множить
Мир бесконечный рождением новых людских поколений,
К радостям жизни земной зажигают такие Эроты.
Есть средь Эротов и те, что жен наблюдают замужних
Разные жизни пути неустанно, чтоб в смертном народе
Вечно рождалось бессмертное племя мужей-страстотерпцев.
Все они делают дело родящей любовь Киферей.
Слух твой поистине все и везде уловляет, богиня,
Небо ли ты обнимаешь великое, где, по преданью,
Стала душою ты мира божественной, вечноживущей,
Иль пребываешь в эфире, где семь кругов обращенья,
Вашей цепи соблюдая вовек некрушимые силы,
Слух и ко мне преклони, мой жизненный путь многотрудный
Сделай прямым справедливыми стрелами мне, о царица!
Всех недостойных страстей уйми леденящую силу!

III. ГИМН К МУЗАМ

Свет воспеваем, подъемлющий смертных горе, воспеваем
Девять дщерей великого Зевса прекрасноголосых!
Души людей, кои жизнь, полонивши ввергает в глубины,
Могут они избавлять от скорбей, землеродным присущих,
Силою чистого таинства ум пробуждающей книги
Учат спешить поскорей пролететь чрез глубокую Лету,
След обретя, что к звезде соименной ведет — ведь когда-то
Там они сбились с пути и упали на берег рождений
В жажде безумной испробовать жребий вещественной жизни.
Ныне, богини, молю — уймите порыв мой тревожный!
Полными смысла рассказами мудрых меня опьяните!
Да не сбивает с пути меня род человеков безбожный,
С дивной, священной стези, сияющей, полной плодами!
Музы, молю — из толпы многогрешного рода людского
Вечно влеките к священному свету скиталицу душу!
Пусть тяжелит ее мед ваших сот, укрепляющий разум,
Душу, чья слава в одном — в чарующем ум благоречье.

IV. ОБЩИЙ ГИМН КО ВСЕМ БОГАМ

Вы, кто священной премудрости держит кормило, о боги!
Вы возжигаете в душах людских возвышающий пламень,
Дабы, покинув обители мрака, они устремились
К высям бессмертных, очистившись таинством гимнов священных.
Слух преклоните, спасители! Ваши священные книги
Чистый излили мне свет, разогнавший туман непроглядный,
Дабы познал я вполне человека и высшего бога.
Да не погубит меня злокозненный демон, сокрывши
Прочь от чертогов блаженных навек, за током Летейским!
Да не закинет обратно в ужасные волны рождений
Душу мою, что доле не хочет по жизни скитаться,
Чья-нибудь страшная кара да вновь ее с жизнью не свяжет!
Боги, водители мудрости светлой, молю вас, внемлите!
Мне, кто душою стремится к стезе, пролегающей свыше,
Боги, явите священных словес обряды и действа!

V. ГИМН К ЛИКИЙСКОЙ АФРОДИТЕ

Гимн посвящаем Ликийской владычице Курафродите.
Некогда нашей отчизне явилась она на подмогу,
Зло отвратив, и наши вожди, благодарностью полнясь,
В граде воздвигли священный кумир по внушению свыше.
Знаменовал он тот мысленный брак, Гименей многоумный,
Что Афродиту Небесную свел с огнеродным Гефестом,
И Олимпийской богиню они нарекли, ведь нередко
Смерти стрелу мужегубную прочь отгоняла богиня,
Зря добродетель людскую. А брак сей, плодами богатый,
Пышную поросль пустил — блестящее мыслью потомство,
И наступило повсюду спокойствие мирное в жизни.
Ныне молю, о царица, прими величанье, как жертву!
Я ведь и сам, как и ты, ликийцем являюсь по крови,
Душу мою вознеси к красоте от уродства земного,
Да избежит она злостного жала постыдных порывов!

VI. ГЕКАТЕ И ЯНУСУ

Радуйся, матерь богов многославная, с добрым потомством!
Радуйся, ты, о Геката преддверная, мощная силой!
Радуйся сам Иан прародитель, Зевес негубимый!
Радуйся, вышний Зевес! О, даруйте мне полную блага
Светлую жизни тропу и злые недуги гоните
Прочь от тела, а душу к себе привлеките, очистив
Ум пробуждающим действом от страстных земных искушений!
О, умоляю, подайте мне руку, стезю укажите
Богоизбранную мне, я желаю того! Да узреть мне
Свет драгоценный, рождений же черного зла да избегнуть!
О, умоляю, подайте мне руку, повейте мне ветром,
Что в благочестия гавань доставит страдавшего много.
Радуйся, матерь богов многославная, с добрым потомством!
Радуйся ты, о Геката преддверная, мощная силой!
Радуйся сам Иан прародитель, о Зевс высочайший!

VII. К МНОГОМУДРОЙ АФИНЕ

Внемли, дитя Эгиоха-Зевеса, что в свет появилась
От высочайшей цепи, от источника отчего! Внемли!
Мощного дочерь отца, многосильная, с мужеским духом,
О щитоносица в шлеме златом, Тритогена Паллада!
Внемли и гимн мой прими с благосклонным, владычица, сердцем!
Слово мое да не будет напрасным, не дай его ветрам!
Ты, кто отверзла врата для премудрости, к богу ведущей,
Кто укротила гигантов земных богоборное племя,
Ты, кто избегла желаний зажженного страстью Гефеста,
Пояс девический свой адамантовый ты сохранила,
Ты, что смогла уберечь уцелевшее сердце владыки
Вакха, на части разъятого силой титанов, и скрыла
В глуби эфира его, и родителю после вручила,
Дабы по замыслу неизреченному отчему новый
В мир снизошел Дионис, порожденный отцом от Семелы.
Ты, кто рожденных от страсти всезрящей богини Гекаты
Всех укротила, секирой срубая их главы под корень,
Ты добродетелей силу благую возвысила в смертных,
Жизнь им украсила многоуменьем искусств и ремесел,
Силой творящей ума наделила ты души людские!
Ты, что Акрополь имеешь по жребию, холм неприступный,
Символ твоей принадлежности к высшей цепи, о царица,
Землю — пестунью мужей и матерь для книг — возлюбивши,
Ты, поборовши святое желанье отцовского брата,
Имя свое даровала земле и ум благородный,
Вот отчего, как память о споре богов, пребывает
Там, у подножья холма, в назиданье потомкам — олива,
Ты возрастила ее, когда Посейдонова воля
На Кекропидов обрушила вал многошумного моря,
Хлынул могучий поток, на пути своем все затопляя.
Ты, о богиня, чей лик излучает святое сиянье,
Внемли и дай мне, скитальцу, счастливую тихую гавань,

О, даруй душе моей благосвященных сказаний,
Чистый свет и премудрость, любовь и любовь таковую,
Я умоляю, вдохни, дабы силой ее воспарила
К отчему дому душа, на Олимп от земного предела.
Если же я и подвластен ошибкам, как в жизни бывает,
Ведаю сам, что терзают меня прегрешенья, проступки,
Все, что не должно свершать, но свершаю, душой неразумный,
Смилуйся, кроткая духом, не дай мне, простертому в прахе,
Стать для недугов готовой добычей, о смертных спасенье!
Я ведь молю об одном — дабы был, о богиня, твоим я!
Членам ослабшим даруй нерушимую крепость здоровья,
Прочь отгони плотоядных болезней печальное племя,
Я умоляю, царица, своей амбросической дланью,
О, прекрати непосильные муки страданий ужасных,
В море житейском пловцу, пошли мне спокойные ветры,
Брак и потомство, известность, богатство, отрады веселий,
Гибким умом одари, пошли в испытаниях стойкость,
Дар убеждения, шутки друзей, почет у сограждан.
Внемли, о, внемли, царица, молю бесконечной мольбою
В трудный свой час, да слух преклонишь ты ко мне благосклонно!

ВМЕСТО ПОСЛЕСЛОВИЯ

МАРИН

ПРОКЛ, или О счастье

MARINI NEAPOLITANI

PROCLUS SIVE DE FELISITATE

Перевод *М. Л. Гаспарова*

Публикуется по изданию:
***Марин*. Прокл, или О счастье// *Диоген Лаэртский*.**
О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.
М., 1986.

1 Когда приходилось мне смотреть на величие души и на все иные достоинства современника нашего, философа Прокла, а потом задумываться, какая же подготовка, какая сила слова потребуется от тех, кому предстоит описывать его жизнь, и каково мое собственное бессилие в словесности, то казалось мне, что лучше мне за это и вовсе не браться, через яму не прыгать (как говорит пословица) и совсем уклониться от опасностей подобного рода сочинения. Но когда я приложил к этому другую мерку, когда подумал, что и в храмах не все приходят к алтарям с одинаковыми жертвами, чтобы снискать благоволение алтарных богов, а иные с быками, иные с козлами, иные с чем-нибудь еще, и одни творят славословия складно и в стихах, а другие без всяких стихов, и что кому нечего принести, те приходят только с лепешкою да при случае с зернышками ладана, а к богам взывают лишь в короткой молитве, но тем не менее тоже бывают услышаны, — когда я об этом подумал, то я побоялся, как бы я, по Ивикову слову, не променял честь от богов на честь от людей (хотя моя тут честь не от богов, а от мудреца, ибо кажется мне, что нечестиво мне одному из всех его учеников хранить молчание, когда мне больше, чем кому другому, следовало бы по мере сил моих поведать о нем всю правду), да, пожалуй, и чести от людей не удостоился бы — люди ведь подумают, что этим делом своим я пренебрегаю лишь по лености или по какой другой душевной слабости, а совсем не по отвращению к гордыне. И по всем этим соображениям решился я записать хотя бы некоторые из неисчислимых заслуг нашего философа, рассказав о них лишь истинную правду.

2 Я начну мою речь не так, как обычно делают писатели, по порядку располагая главу за главой; я положу в основание моей речи мысль о счастье человека блаженного, ибо здесь ничего не может быть уместнее: я уверен, что был он самым счастливым из людей, прославляемых во все века. Я имею в виду не только счастье мудрых, ту добродетель, которая одна довлеет блаженству, — хоть и это ему было дано в высшей степени; и не только то житейское благополучие, которое хвалят столь многие, — хоть и здесь его среди людей не обошла удача, и он щедро был наделен всеми так называемыми внешними благами; нет, я говорю о некотором совершеннейшем и всецелом счастье, слагающемся и из того и из другого.

3 Итак, примем для начала разделение добродетелей на естественные, нравственные и общественные, а затем на более высокие — очистительные `(cathartical) и умозрительные

(theoreticai), умолчав о еще более высоких, так называемых боготворческих (theoyrgicai), ибо место их уже превыше доли человеческой; и, приняв это, начнем нашу речь с добродетелей естественных. Как всем, кому они даны, они присущи отроду, так и ныне восхваляемому нами блаженному мужу все они были врождены от самого его начала. Признаки этого являлись воочию даже во внешнем совершенстве его облика, подобно как бы царственному пурпуру.

Первая из них есть высочайшая безущербность всех внешних чувств, называемая нами «разумением телесным», особенно же — зрения и слуха, этих достойнейших наших чувств, дарованных богами человеку для блага жизни и искания мудрости. Безущербность эта всю его жизнь оставалась у него неизменною.

Вторая из них есть телесная сила, не чувствительная ни к зною, ни к холоду, не страдающая ни от простой пищи, к которой был он беззаботен, ни от тех трудов, которым он предавался днем и ночью, когда молился, развертывал книги, писал, беседовал с друзьями, и все это с таким рвением, словно каждая из этих забот была у него единственной. Такую способность по справедливости можно назвать «мужеством телесным».

Третья телесная добродетель есть красота, которую можно сравнить с размеренностью душевной: сходство между этими качествами отмечается с полным к тому основанием. В самом деле, как душевное это качество усматривается в созвучии и согласии различных душевных сил, так телесная красота видится в некоторой соразмерности всех частей тела. А Прокл был на редкость привлекателен на вид, и не только от хорошего своего сложения, но и от того, что душа его цвела в теле, как некий жизненный свет, испуская дивное сияние, с трудом изобразимое словом. Он был так красив, что образ его не давался никакому живописцу, и как ни хороши существующие его изображения, все же им много недостает для передачи истинного его облика.

Четвертая же телесная добродетель, здоровье, считается подобием справедливости и правосудия душевного: как есть справедливость душевная, так есть и «справедливость телесная». В самом деле, ведь справедливость есть не что иное, как уклад, приводящий к миру все части души; точно так же и здоровьем у слушателей Академии называется то, что в беспорядочность жизненных начал вносит строй и взаимное соответствие. И здоровье это с младенческих лет было у него таким отличным, что на вопрос, сколько раз он болел, отвечал

он, что лишь два-три раза за всю свою долгую жизнь, а прожил он целых семьдесят пять лет. Подтверждается это и тем, чему я сам был свидетелем в последней его болезни; он с большим трудом распознавал те боли, которые испытывало тело, настолько они для него были непривычными.

4 Таковы были телесные его достоинства; но все их можно по справедливости назвать лишь провозвестниками тех достоинств, в которых находит свой вид совершенная добродетель. Даже те качества души, которые врождены ему были от природы и до всякого наставника, те части добродетели, которые Платон называет начатками философской души, были в нем достойны удивления. Памятливый, восприимчивый, высокий духом, добрый, он сдружился и сроднился с истиною, справедливостью, мужеством, умеренностью.

Лгать намеренно он никогда не помышлял, всякую ложь ненавидел, а нелживую истину любил. И как же было человеку, устремившемуся постичь истину сущего, не искать во всем правды с самых детских лет? Ведь из всех благ истина выше всего чтится и богами и людьми.

Как презирал он плотские наслаждения, а превыше всего любил умеренность, тому достаточным доказательством будет его прилежание к наукам, наклонность и порыв ко всяким знаниям; а они никогда не позволят возобладать в человеке наслаждениям животным и грубым, но способны возбудить душу лишь к размеренной согласованности в самой себе. Жадность ему была чужда до несказанности: хоть родители его и были люди богатые, он смолоду не смотрел на все их богатство, увлеченный одною лишь философией. Поэтому же был он свободен от низменных забот и всякой мелочности, волнуемый только самыми большими и общими вопросами о божеском и человеческом.

В этих же мыслях почерпал он себе и высокость души: ни жизни, ни смерти человеческой не придавал он значения, как иные; все, что иным кажется страшным, не внушало ему ужаса; и то природное свойство, которое давало ему для этого силу, нельзя назвать иначе, как добродетелью мужества. Из всего этого ясно для всякого, кто даже не старался вникнуть в природные его достоинства: смолоду он был привержен к справедливости, правосуден, добр и совершенно чужд всякой необщительности, замкнутости и пристрастности. Скромный, но не жадный и не мелочный, не заносчивый, но и не робкий — такою являлась нам его природа.

5 Как он был восприимчив и щедр душою, об этом едва ли

надобно распространяться, особенно перед теми, кто сам видел и слышал, как переполняли его самые лучшие знания, сколь многое сам он породил и явил перед людьми, и кому вместе с нами казалось, будто он единственный из смертных никогда не испивал из кубка забвения. Наделенный редкою силой памяти, он не испытывал страданий, знакомых людям забывчивым, никогда не приходил в раздражение, но твердо знал, что науки ему даются, и в одном их изучении находил наслаждение. Чуждаясь всего неизящного и грубого, он чувствовал сродство лишь с тем, что выше и лучше; а на общих наших беседах, на угощениях после его жертвоприношений и в других подобных случаях он всегда привлекал собеседников своей учтивостью и веселостью без утраты достоинства, так что люди расходились от него ободренные.

6 Отроду наделенный всеми этими и многими иными природными благами, родился он на свет от Марцеллы, законной супруги Патриция, которые оба были родом из Ликии и блистали добродетелью. Приняла и словно бы повила его богиня-охранительница города Византия; она как будто была причиною его бытия, когда он родился в этом городе, и она же потом промыслом своим направила его ко благу, когда он достиг отроческого возраста: явилась ему во сне и призвала к занятиям философией. Поэтому, должно быть, и испытывал он к этой богине такую привязанность, что святыни ее предпочитал всем иным и в обрядах ее участвовал с особенным вдохновением.

Тотчас же после рождения отец с матерью увезли его к себе на родину, в священную землю Аполлона Ксанфа, которая по божественному жребию стала и его родиной: видно, это значило, что он, кому предстояло быть первым во всех науках, должен был получить воспитание и образование под самою сенью бога-Мусагета. Там и получил он навык к доброму нраву, там и усвоил нравственные добродетели, приобыкнув должное любить, а недолжного избегать.

7 Тогда же и открылось воочию, что отроду на нем почила великая милость богов. Однажды он занемог и лежал в тяжкой болезни уже без надежды на выздоровление; и тут у постели его вдруг явился свыше некий отрок, юный и красивый лицом, — он не успел сказать ни слова, как стало ясно, что это Телесфор-Свершитель. Назвавшись и произнеся свое имя, он коснулся головы больного, перед которым стоял, опершись на изголовье, и этим тотчас исцелил его от недуга, а сам исчез. Божественное это явление было началом божьей милости к юному Проклу.

8 Спустя немногое время, еще занимаясь в Ликии у грамматика, он пустился в путь в египетскую Александрию, уже блистая всеми добродетелями, свойственными его нраву, и пленил ими там всех наставников. Так, софист Леонат (родом, кажется, из Исаврии), очень известный в Александрии среди своих собратьев по занятиям, не только допустил его к своим урокам, но и взял его к себе в дом и кормил за одним столом с женой и детьми, словно и он был родным его сыном. Он познакомил его с теми, кто правил Египтом, и они тоже приняли его в свой дружеский круг, плененные остротой его ума и благородством нрава. Учился он и у грамматика Ориона, потомка египетского жреческого рода, немалого знатока своего дела, который сам сочинял книги и после себя оставил много полезного; посещал и уроки римских наставников, в недолгое время достигнув больших успехов и в их предметах. Начал он с отцовского дела — отец его снискал себе громкое имя, занимаясь в столице судом и правом. Но более всего в те юные годы, не отведав еще философии, увлекался он риторикою: здесь он стяжал большую славу, и товарищи и учителя смотрели на него как на чудо, потому что говорил он прекрасно, учился с легкостью, а видом и поведением похож был больше на учителя, чем на ученика.

9 Он еще не закончил учения, как софист Леонат взял его с собою, отправляясь в Византий, куда он и сам уже собирался по совету своего друга Феодора, правителя Александрии, человека изящного ума, высокой души и безмерной любви к философии. Юноша с готовностью последовал за учителем, чтобы не прерывать своих занятий. Но вернее думать, что это сама благая судьба указала ему путь к родным его местам, ибо тотчас по приезде явление богини указало ему обратиться к философии и отправиться в афинские училища.

Прежде чем это сделать, он, однако, еще вернулся в Александрию. Здесь он сказал «прости» риторике и всему остальному, над чем он до этого трудился, и стал собеседником александрийских философов. Учением Аристотеля он занимался у философа Олимпиодора, слава которого гремела, а за математическими науками ходил к Герону, человеку благочестивому и в искусстве обучения не знавшему равных. Оба этих мужа так пленились добронравием юноши, что Олимпиодор хотел помолвить с ним свою дочь, тоже воспитанную на философии, а Герон принял его к своему очагу и без колебания делился с ним всем своим благочестием. Олимпиодор умел замечательно говорить — из-за легкости и

быстроты его речи слушатели понимали его с трудом; но Прокл, слушая его, однажды после занятия пересказал товарищам все, о чем говорил учитель, почти слово в слово, хоть урок был очень большой. Об этом рассказал мне его товарищ по учению Ульпиан из Газы, тоже немалую часть жизни отдавший философии. А книги Аристотеля по логике Прокл без труда выучил наизусть, хотя всякому, кто берется за философию, и читать-то их нелегко.

10 Вот при ком учился он в Александрии, пользуясь их близостью во всем, чем они были сильны. Когда же он стал замечать, что при чтении философов они предлагают толкования, недостойные философской мысли, то дальнейшими такими занятиями он пренебрег и вспомнил о том, что вещала, явившись ему, богиня в Византии.

Тотчас отправился он в Афины, сопутствуемый всей словесностью и всей философией, путеводимый богами и благими духами; это они указали ему стать блюстителем философии, чтобы прямой и незапятнанной оставалась преемственность платоновского учения. Это воочию было явлено в самом начале его путешествия, когда подлинно божественные знамения предуказали ему отцовский жребий и свыше назначенную долю преемника Платона. Дело было так. Когда он приехал в Пирей и об этом узнали в городе, то встретить его пришел к пристани Николай, впоследствии знаменитый софист, а тогда еще ученик афинских наставников: он хотел принять Прокла и привести его к себе как земляка, потому что и сам был из Ликии. Они пошли в город. По дороге Прокл устал от ходьбы; и вот возле святилища Сократа (а он еще не знал и не слышал, что где-то в этом месте почитается Сократ) он попросил Николая остановиться и посидеть немного, а если можно, то и принести ему воды: ему очень хочется пить. Николай тотчас послал за водой, и принесли ее как раз из этого самого святилища: там бил источник невдалеке от самой статуи Сократа. А когда Прокл стал пить, Николай вдруг понял, что это знамение: «Не случайно ты сел в святилище Сократа и в первый раз испил в нем аттической воды!» И тогда, встав, он преклонился перед своим спутником, а потом они пошли дальше к городу. Когда Прокл уже поднимался на акрополь, у входа ему встретился сторож с ключом, собиравшийся уже запирать ворота, и сказал ему так (я в точности передаю его слова): «Кабы не ты, я запер бы ворота!» Может ли быть знамение яснее этого? Право, чтобы понять его, не надобно ни Полиида, ни Мелампа.

11 Риторы в Афинах готовы были драться за него, полагая, что приехал он к ним; но он и тут пренебрег риторическими занятиями, а направился к первому среди философов, Сириану, сыну Филоксена. При Сириане был тогда и Лахар, ученик этого философа, искушенный в философских рассуждениях и столь же славный в софистике, как Гомер в поэзии. Он был при Сириане; время было позднее, и за совместными их разговорами зашло солнце, и впервые после новолуния показалась луна. Они попрощались с Проклом и отпустили юного гостя, чтобы никто не мешал им воздать поклонение божеству. Но Прокл и отойти не успел, как сам заметил луну, явившуюся в своем небесном доме, и сам, развязав и сняв сандалии, тут же, у хозяев на глазах, приветствовал богиню. Пораженный такою смелостью мальчика, Лахар сказал тогда философу Сириану божествённые слова Платона о великих душах: «Будет из него или великое благо, или совсем тому противное!» Вот какие знамения (и это лишь немногие из многих) были явлены от богов этому философу тотчас по приезде его в Афины.

12 Сириан принял юношу и отвел его к великому Плутарху, сыну Нестория. Увидев юношу, которому не было и двадцати лет, услышав про его выбор и великую любовь к философскому образу жизни, тот безмерно ему обрадовался и с охотою предложил ему свои философские беседы, хоть по возрасту это было ему нелегко: был он уже глубоким старцем. У Плутарха прочитал Прокл сочинение Аристотеля о душе и Платонова «Федона»; и великий старец побудил его записывать свои речи, пользуясь юношеским честолюбием и обещая ему, что когда записей наберется достаточно много, то получится целая книга «Записки Прокла о Платоновском „Федоне»"». Он радовался, видя в юноше рвение ко всему прекрасному, говорил ему не раз «дитя мое» и принимал у своего очага. А когда он заметил, как твердо воздерживается юноша от животной пищи, он стал убеждать его не быть столь последовательным и позаботиться, чтобы тело могло служить работе души; то же самое сказал он о пище юноши и философу Сириану, но тот ответил старцу так: «Позволь ему изучить, что надобно, хотя бы и при этом воздержании, а там пусть он хоть с голоду умрет, если хочет». Так заботились о нем его учители.

Два года прожил еще старец после прихода к нему Прокла и, умирая, завещал заботу о юноше преемнику своему Сириану и внуку Архиаду. И Сириан, приняв его, не только много помогал ему в науках, но и во всем остальном был ему

товарищем, разделяя с ним философский образ жизни: он видел, что нашел в юноше такого слушателя и преемника, какого давно искал, — восприимчивого и к божественным заветам и к бесчисленным людским познаниям.

13 Итак, менее чем за два года прочитал он насквозь все писания Аристотеля по логике, этике, политике, физике и превыше всего по богословию. А укрепившись в этом, словно в малых предварительных таинствах, приступил он к истинным таинствам Платонова учения, приступил чередом и не сбиваясь с шага, как говорится в пословице. Сокрытые в нем божественные святыни он старался прозреть непомраченными очами души и незапятнанной ясностью умозрения. Ночью и днем, в бессонных трудах и заботах, переписывая сказанное Платоном в единый свод и со своими замечаниями, он в немногое время достиг таких успехов, что уже к двадцати восьми годам написал блестящие и полные учености «Записки о „Тимее"» и много других сочинений. Такое образование еще больше послужило к украшению его нрава, и вместе с науками он умножил и свои добродетели.

14 Занимался он и политикою, следуя политическим сочинениям Аристотеля и Платоновым «Законам» и «Государству». А чтобы рассуждения его об этом предмете не казались пустыми и на деле неосуществимыми, он побудил к этому делу Архиада, друга богов, сам же он всецело отдаться политике не мог, препятствуемый более важными заботами. Архиада он поучал и наставлял во всех доблестях и навыках политика; как учитель при бегуне, он советовал ему превзойти всех заботами о городе в целом и в то же время благодетельствовать каждому жителю в отдельности, следуя всем добродетелям, особенно же справедливости. Такое усердие порождал он в нем и своими поступками, когда показывал и щедрость, и великодушие, одаряя деньгами и друзей, и родственников, и гостей, и сограждан, чтобы видно было, насколько он выше всякого любостяжания. Немалые деньги пожертвовал он и на общественные нужды; а умирая, завещал свое имущество не только Архиаду, но и двум городам — своей родине и Афинам. Поэтому и от природы своей и от дружбы Прокла Архиад сделался таким пытателем истины, что наши товарищи упоминали о нем лишь с благоговением, называя его «благочестивейший Архиад».

15 Философ и сам иногда подавал политические советы: он присутствовал в городских собраниях, высказывая разумные мнения, он разговаривал о справедливости с правителями и свободою своего философского слова не просто убеждал, а чуть

ли не заставлял их воздавать каждому по заслугам. Да и вообще он заботился о добропорядочности своих читателей и побуждал их к умеренности в делах общественных — побуждал не только словами, но и делом, всю жизнь являя собою словно воплощенный образец умеренности. А гражданское свое мужество явил он истинно Геракловым подвигом. Время тогда случилось бурное и полное смятения, буйные ветры сшибались над благозаконною его жизнью, а он, несмотря на опасность, продолжал жить, как жил, бестрепетно и стойко; и лишь когда зложелатели, словно гигантские коршуны, обрушились на него, как на добычу, он решил уступить ходу вещей и уехал из Афин в Азию. Это обернулось ему великим благом: не иначе как божество его измыслило повод для такой поездки для того, чтобы он не упустил знакомства с таинствами, древнейшие уставы которых еще блюлись в Азии. Теперь же и сам он их познал от местных жителей, и местные жители, забыв кое-что за давностью времени, вновь научились этому от философа, несравненного в своих рассказах о божественных предметах. Притом делал он это и вел себя так незаметно, как ни один пифагореец, незыблемо блюдущий завет учителя: «Живи незаметно!» В Лидии он провел год, а затем произволением богини любомудрия вернулся в Афины. Вот каким образом явил он и силу мужества — сперва от природы своей и нрава, а потом от науки и поисков первопричины. Был у него и другой способ явить в действии политический свой ум: он писал послания правителям и благодетельствовал этим целые города. Свидетели тому все, кто им облагодетельствованы, — и афиняне, и андросцы, и другие иноплеменники.

16 Содействовал он и распространению занятий словесными науками, и на себя принимая заботу об ученых, и правителей побуждая распределять между ними по заслугам разные пособия и другие награды. Причем делал он это не без разбору и наобум: он самих своих подопечных побуждал к заботе о собственных науках, обо всем их расспрашивая и допытывая, так как сам отлично умел разбираться во всем. И если чьи ответы обнаруживали нерадивость, он бранил нерадивого так строго, что казался и гневливым, и не в меру тщеславным в своем притязании верно судить обо всем. Он и впрямь был тщеславен, но это не было в нем пороком, как в других: тщеславие в нем обращено лишь к добродетели и благу, а без такого рвения вряд ли что бывает великое меж людей. Был он и гневлив, не спорю, но в то же самое время и кроток: успокаивался очень быстро и из гневного делался податливым,

как воск. Он мог бранить собеседников и в то же время жалеть их, помогая им и заступаясь за них перед правителями.

17 Здесь кстати припомнить и другую черту его человеколюбия, потому что такое вряд ли можно рассказать о ком-нибудь другом. Жены и детей у него никогда не было — так он сам захотел, и хотя мог выбирать меж многими самыми знатными и богатыми невестами, однако, как сказано, сохранил свою свободу. Но при этом о своих товарищах и друзьях со всеми их детьми и женами он заботился так, словно всем им сразу был отцом и родителем, — таково было его попечение о жизни каждого. И если кому из ближних случалось занемочь, он тотчас прежде всего обращался к богам с песнопениями и богатыми жертвами, а потом являлся к больному, полный забот, созывал врачей, торопил сделать все, что может их искусство, сам порою подавал меж ними опытные советы и многих таким образом спас от смертельной опасности. А как добр он был к ближайшим своим рабам, это всякий может усмотреть по завещанию блаженнейшего этого мужа. Из всех своих близких больше всех любил он Архиада и его родственников, во-первых, потому что он был потомком философа Плутарха, а во-вторых, потому что он был с ними связан пифагорейскою дружбою, как учитель и как соученик. Из двух этих привязанностей, упомянутых нами, вторая была даже более тесной: ни у Архиада не было иных желаний, чем у Прокла, ни у Прокла, чем у Архиада.

18 Сказав о его дружбе, мы достойным образом завершаем ряд общественных его добродетелей, которым далеко еще до истинных, и переходим к добродетелям очистительным, которые уже совсем иного рода, чем общественные. Конечно, и последние тоже способствуют очищению души, давая человеку прозорливость в делах человеческих и даже уподобление богу, которое есть высшая цель души. Но душу от тела освобождают эти два рода очищений по-разному, одни больше, другие меньше. Есть и общественные некоторые очищения: кто в здешней жизни с ними знаком, того они украшают, исправляют, тому они размеряют и умеряют душевные порывы, влечения и всяческие страсти, того они освобождают от ложных мнений. Но есть очищения и выше их: они отделяют и отрешают от нас все свинцовое бремя бытия, они открывают путь бегства из здешнего мира, и к ним-то прилежал наш философ во всей своей философствующей жизни: и на словах он изучал досконально, в чем они состоят и как совершаются в человеке, и жил он в совершенном соответствии с ними, всякий поступок свой

направляя к такому отделению души, ночью и днем прибегая к отворотным молениям, к омовениям и к приморскому бдению сходя неустанно каждый месяц, а то дважды или трижды в месяц: не только в расцвете лет у него хватало на это сил, но и на закате жизни он выполнял этот обычай неукоснительно, как закон.

19 В неизбежных наслаждениях пищей и питьем был он сдержан до крайности — настолько, чтобы лишь не занедужить и не обессилеть. Более всего любил он воздерживаться от одушевленной пищи; и даже когда сильнейшая надобность заставляла нарушать это воздержание, он едва к ней притрагивался, чтобы только не нарушить обряд. Священнодействиями в честь Матери Богов, принятыми у римлян, а еще до этого у фригийцев, он очищался ежемесячно; египетских недобрых дней остерегался усерднее, чем сами египтяне; а сверх того постился в некоторые особые дни ради являвшихся ему видений. В последний день месяца он никогда ничего не ел и даже заранее не наедался, потому что новолуние праздновал всегда благолепно и пышно. Вообще праздничные дни он отмечал все, даже чужеземные, по установленным их обычаям, и это было у него не поводом для праздности и чревоугодия, как у других, а случаем для общения с богом, песнопений и тому подобного. Свидетельством тому — сами его песнопения, славословящие не только эллинских богов, но и газейского Марна, и аскалонского Асклепия Леонтуха, и Фиандрита, столь почитаемого у арабов, и Исиду, чтимую в Филах, да и всех остальных наперечет. Это было всегдашним обыкновением благочестивейшего мужа: он говорил, что философ должен быть не только священнослужителем одного какого-нибудь города или нескольких, но иереем целого мира. Вот каково было его самообладание во всем, что касалось очищения и благолепия.

20 Страдания он умел отстранять от себя, а если бывал ими настигнут, то переносил их с кротостью, и ему было легче оттого, что лучшая часть его была от них свободна. Твердость духа его перед болью особенно видна была в последней его болезни. Угнетаемый недугом, мучимый болями, он отделывался от них тем, что снова и снова просил нас петь гимны богам, и, пока мы пели, он испытывал бестревожность и покой от всех страданий. Удивительнее всего, что он даже помнил то, что мы пели, хотя почти все остальные людские дела выпали из его памяти от наступившей слабости: когда мы начинали петь, он подсказывал нам слова гимнов, а также Орфеевых стихов, которые мы перед ним читали. И не только

в телесных страданиях проявлял он такую стойкость, но еще того больше — в неожиданностях житейских обстоятельств: всякий раз, как что-нибудь приключалось, он только говорил: «Так оно и есть, так оно и бывает». Достопамятные эти слова кажутся мне лучшим свидетельством величия его души. Гнев свой он умел обуздывать и либо совсем не возмущался, либо не возмущался разумною частью души, остальною же если и возмущался, то лишь невольно и слегка. Любовною же страстью, по-моему, увлекался он только в мечтаниях, да и то мимолетно.

21 Вот каким образом слагалась и внутренне складывалась душа этого блаженного мужа, почти достигая отделения от тела, хотя по видимости еще связанная с ним. Было в ней разумение — не житейское разумение, помогающее управлять тем, чем можно и не управлять, а иное, чистейшее мышление, обращенное само на себя и не скованное представлениями тела. Была умеренность — умение чуждаться всего дурного и не держаться в страстях середины, а вовсе быть от них свободным. Было мужество — в том, чтобы не страшиться отделения души от тела. Разум и ум владычествовали в этой душе, низшие чувства не перечили очистительной справедливости, и вся жизнь его была красива.

22 От такого рода добродетели постепенно и без труда, словно по некой лестнице совершенства, взошел он к добродетелям высшим и превосходнейшим, путеводимый верною природою и ученым воспитанием. Очистившись, вознесшись над всем житейским, свысока глядя на всех его тирсоносцев, он достигнул истинного вакханства, воочию узрел блаженные его зрелища и к науке своей пришел не показательными рассуждениями и умозаключениями, а словно прямым взглядом взметнул непосредственный порыв умственной своей силы к прообразам божественного Ума, достигнув этим той добродетели, которую вернее всего именовать разумением, а еще того лучше — мудростью, а если можно, то и любым более торжественным именованием. Действием этой силы наш философ без труда прозрел все эллинское и варварское богословие, даже то, которое было затуманено баснословием, и вывел его на новый свет для всех, кто хотел и мог ему следовать, вдохновенными своими толкованиями и согласованиями. Он перечитал все древние сочинения, он разборчиво выделил в них все, что обнаружилось легковесного, сопоставлением и строгой проверкой опроверг все, что противоречило благим утверждениям. О каждом из этих предметов он рассуждал в беседах с

выразительностью и ясностью, обо всех них оставил записи в своих сочинениях. В беспримерном своем трудолюбии он устраивал в день по пяти разборов, а порой и больше, и писал не меньше, чем по семисот строк. Посещал он и других философов, ведя с ними по вечерам неписаные беседы, но и при этом не забывал ни на миг о ночных обрядах и бдениях, не забывал и преклониться перед солнцем на восходе, на полудне и на закате.

23 Он и сам был зачинателем многих учений, до него не ведомых, — и о предметах естественных, и об умственных, и о божественных. Так, он первый установил, что есть некоторый род душ, способных созерцать многие идеи одновременно, и что души эти занимают среднее положение между Умом, объемлющим все единым взглядом, и теми душами, которые способны восходить лишь к одной идее. Кто желает, тот может сам познакомиться с остальными его открытиями, перечитавши его сочинения; я же здесь перечислять этого не буду, чтобы подробным пересказом не затягивать мою речь. Кто перечитает его сочинения, тот сам убедится, что все сказанное мною о нем — истинная правда; а еще больше он бы в этом убедился, если бы сам его увидел, посмотрел в его лицо, послушал его толкования и дивные рассуждения о предметах сократических и платонических, которые он вел каждый год. Ибо видно было, что не без божественного вдохновения льется его речь: снежным потоком струились слова из премудрых его уст, очи его казались полны некоего огня, и во всем лице было божественное сияние. Один человек по имени Руфин, достойный, нелживый и заслуженный в государственных делах, присутствуя однажды при его толкованиях, увидел сияние вокруг его головы и, едва философ кончил, преклонился перед ним и под присягою поведал о своем божественном видении. Этот же Руфин, когда философ по миновении несчастий воротился из Азии, предлагал ему в подарок много золота, но Прокл этим пренебрег и решительно отказался его принять.

24 Но вернемся к тому, о чем мы начали. Перечисляя умозрительные его добродетели, мы рассказали (хоть и недостойно мало) о его мудрости; теперь следует сказать о его справедливости, тоже принадлежащей к этому кругу добродетелей. Выражается она не во многих частях, как предыдущие, и не в согласовании этих частей, а главным образом в свойственных ей действиях; определяется она сама по себе и относится к умственной части души. Свойственные ей действия — это усердие об Уме и о боге; и наш философ

отличался в этом, как никто другой. Даже давая себе отдых от целодневного труда и подкрепляя тело сном, не оставлял он своих размышлений. Он стремился как можно скорее стряхнуть с себя сон, эту леность души; еще далеко было до конца ночи, еще не звал молитвенный час, а он уже сам просыпался и, не вставая с ложа, слагал гимны или обдумывал учения, а встав поутру, записывал их.

25 Умеренность, следующую за этими добродетелями, он соблюдал в такой же мере. Состоит она в том, что душа обращается внутрь, к Уму, а ко всему остальному остается неприкосновенна и невозмутима.

Мужество, содружное с ними, было в нем не менее совершенно: бесстрастие, цель этой добродетели, было предметом его стремлений, бесстрастия достиг он в своем естестве, и вся жизнь его, по слову Плотина, была не жизнью доброго человека, живущего общественными добродетелями, а жизнью богов, ради которой оставил он человеческую: богам, а не добрым людям, был он подобен во всем.

26 Все эти добродетели он усвоил еще в пору учения своего при философе Сириане и исследования старинных трудов. От этого же учителя воспринял он и начатки орфического и халдейского богословия, но это были, так сказать, лишь семена, потому что услышать об этом подробно ему уже не довелось. Дело было так: Сириан предложил ему и Домнину (сирийцу-философу, впоследствии своему преемнику) сделать выбор, каких они от него хотят толкований: на Орфеевы стихи или на изречения оракулов; но они не сошлись в выборе, и Домнин выбрал Орфея, а Прокл — оракула; да и то вскоре оборвалось, потому что жить великому Сириану осталось уже недолго. Однако, подвигнутый наставником, он уже после его кончины погрузился в его записи об Орфеевой мудрости, и бесчисленные писания Порфирия и Ямвлиха об оракулах, в халдейские книги того же рода и, наконец, в сами слова божественных оракулов; и это было путем его восхождения к пределу добродетелей, открытых человеческой душе, — к тем, которые божественный Ямвлих так прекрасно назвал боготворческими. Он собрал все толкования предшествующих философов и обработал их со всею должной тонкостью мысли, он свел воедино важнейшие сочинения о богоданных оракулах и прочие изложения халдейского учения и на все это потратил пять лет. В это время ему приснился вещий сон: будто великий Плутарх говорит ему, что жизни его будет столько лет, сколько он, Плутарх, составил четверословий на оракулы; а четверословий этих при пересчете оказалось семьдесят. Что

сон этот был вещий, стало ясно при конце его жизни: прожил он, как уже сказано, семьдесят пять лет, но последние пять уже в бессилии. От грубой и несносной пищи, от слишком частых омовений и тому подобных надсад цветущее тело его изнурилось и на семидесятом году впало в немощь, ослабев для всякого труда. Он по-прежнему творил молитвы и слагал песнопения, по-прежнему кое-что писал и беседовал с друзьями, но прежних сил для всего этого уже не имел. Тогда-то он и припомнил свой сон, подивился и не раз говорил с тех пор, что жизни его было только семьдесят лет. В этом расслаблении более всего побуждал его к продолжению ученых толкований молодой Гегий, с детства являвший все признаки наследственных добродетелей, и поистине казавшийся звеном в золотой цепи Солонова рода. Беседуя с Проклом о Платоновом и ином богословии, он выказывал великое прилежание; и поэтому старец передал ему свои сочинения, радуясь от всей души, что юнец так глубоко внедряется в каждую науку. Вот что можно коротко сказать об искушенности его в халдейском учении.

27 Что же касается Орфея, то однажды, читая с ним Орфеевы стихи, я заметил, что в его толкованиях есть богословие, не только почерпнутое у Ямвлиха и Сириана, но и гораздо более обширное и глубокое; я попросил философа не обойти своими толкованиями и эти боговдохновенные стихи, написавши и о них законченные комментарии, но он ответил, что не раз уже помышлял об этом, но его решительно удерживали вещие сны; ему являлся наставник его Сириан и прямыми угрозами отвращал его от замысла. Тогда я пустился на другую хитрость и попросил его пометить, что ему больше нравится в книгах его наставника; славный муж согласился и поставил условные значки против отдельных положений, а я их все собрал вместе — так и возникли его примечания и заметки к Орфею, довольно объемистые, хоть они и не охватывают всю его божественную поэзию или каждую его песнь целиком.

28 После того как от описанных забот он возвысил свою добродетель до высшей и совершеннейшей степени, до боготворчества, он не возвращался более к прежней степени, к умозрительной, но и из двух образов божественного жития не довольствовался тем, при котором один только ум устремляется к высшему, а прилагал свою прозорливость и ко второму, еще более божественному, ничего общего не имеющему с тем человеческим образом жизни, о котором говорилось ранее. Он стал бывать в халдейских собраниях и

беседах, участвовал в их безгласных хороводах и усвоил все эти обычаи, а смысл и назначение их ему открыла Асклепигения, дочь Плутарха: она одна переняла от отца и сохранила заветы оргий и всей боготворческой науки, идущей от великого Нестория. Философ наш еще и раньше, очистившись по халдейскому обряду, видел воочию светоносные призраки Гекаты и общался с ними, как сам о том упоминает в одном сочинении. Мало того: вращая вертишейку, он навел на Аттику дожди и отвратил от нее роковую засуху; талисманами он усмирял землетрясения; и, пытая вещую силу треножника, произносил стихи о своей собственной судьбе. Так, на сороковом году ему приснилось, что он говорит такие слова:

Там, в поднебесной выси бессмертное пышет сиянье,
Из родника излетев, где божественный огнь пламенеет.

А на сорок втором году ему приснилось, что он восклицает так:

Се не моя ль душа, исходящая огненной силой,
Распростираясь умом, воспаряет в эфирные светы
И расточает, бессмертная, громы в кругах звездоносных?

Наконец, во сне открылось ему и то, что он — звено в Гермесовой цепи и что живет в нем душа пифагорейца Никомаха.

29 Если бы мне захотелось растянуть рассказ, я бы многое мог еще сообщить о его боготворческих деяниях; но скажу из бесчисленных примеров лишь об одном, ибо это истинное чудо. У Архиада и Плутархи была дочь Асклепигения, ставшая женой Феагена, нашего благодетеля; когда она еще росла девушкой в родительском доме, ей случилось тяжело заболеть и врачи не могли ее вылечить. Для Архиада она была единственной надеждой на продолжение рода, и поэтому горевал он отчаянно. Когда врачи отказались помочь, он обратился, как всегда, к нашему философу, видя в нем последнюю опору и лучшего своего спасителя; с мольбою он попросил его, не откладывая, помолиться о дочери. Философ пошел молиться в храм Асклепия, сопровождаемый лидийцем Периклом, тоже достойным философом; храм этот был тогда еще благополучен, и святилище Спасителя еще не было разрушено. И как только он помолился по старинному обряду, девушка разом почувствовала перемену и в болезни наступило облегчение: бог-Спаситель исцелил ее с легкостью. Совершив

жертвоприношение, они воротились к Асклепигении и нашли ее в совершенном здравии, свободную от всей той боли, которая только что не давала ей покоя. Все это было сделано не таясь, в присутствии многих, так что зложелатели ни к чему не могли придраться. Помогло делу и жилье, в котором они жили: вдобавок ко всему остальному частью этот дом, где жил и он, и родитель его Сириан, и прародитель (так он выразился) Плутарх, расположен был очень удобно по соседству с храмом Асклепия, прославленным у Софокла, и с храмом Диониса, что возле театра, на виду и во всяческой близости к акрополю самой Афины.

30 Самой Афине, богине-покровительнице мудрости, он также был люб; доказательство тому — весь им избранный философский образ жизни, показанный в нашей книге. Доказала это воочию и сама богиня: когда изваяние ее, поставленное в Парфеноне, было похищено теми, кто касается и неприкосновенного, то философу явилась во сне женщина прекрасного вида и возвестила ему скорее готовить дом. «Владычице Афине, — сказала она, — угодно остаться при тебе».

Был он любезен и Асклепию, об этом свидетельствует не только вышеописанное исцеление, но и явление этого бога, случившееся в предсмертной его болезни. Меж сном и бдением ему привиделся змей, проползший вокруг его головы, и тотчас с головы началось ослабление его боли, так что после этого видения почувствовал он, что болезнь от него отступает; и если бы ни была уже в нем так сильна привычка к ожиданию смерти, а также если бы телу его был оказан необходимый уход, то, можно думать, он бы вновь вернулся к совершенному здравию. Рассказывал он, тронутый до слез, еще и вот какой достопамятный случай. В расцвете лет была у него боязнь, чтобы не постигла его отцовская подагра, так как известно, что эта болезнь обычно переходит от отца к сыну. И в самом деле, у него уже появлялись подагрические боли (об этом, пожалуй, следовало нам сказать еще раньше), как вдруг приключилось с ним другое чудо. Послушавшись чьего-то совета, он положил на больную ногу пластырь и лег в постель, как вдруг к нему слетел воробей, сорвал пластырь и унес. Уже и этот знак божественного целения был достаточным ободрением на будущее; однако, как сказано, и после этого он еще продолжал бояться болезни, молиться богу и просил явить ему несомненно знамение. И вот однажды ночью (об этом и подумать было бы дерзко, но, чтобы открыть миру истину, надобно дерзать и не робеть) привиделось ему, что

приходит из Эпидавра человек, осматривает пристально его голени и наконец, по доброте своей, не гнушается даже коснуться поцелуем его колен. С этих-то пор он избавился от страха на всю жизнь и достиг глубокой старости, не тронутый более этой болезнью.

32 Милость свою к этому боголюбезному мужу показал и Адроттский бог; когда Прокл явился в его храм, бог благосклонно удостоил его своим явлением. Дело в том, что философ не знал, а очень хотел узнать, какой или какие боги обитают и почитаются в этом месте, потому что местные жители говорили о том по-разному. Одни полагали, что храм этот посвящен Асклепию, и ссылались на многие убедительные свидетельства: в самом деле, здесь слышались божественные голоса, была накрыта трапеза для Асклепия, постоянно давались прорицания об исцелении здоровья, и, кто приходил сюда, тот получал чудесное избавление от величайших опасностей. Однако другие уверяли, что здесь обитают Диоскуры: были люди, видевшие средь бела дня на Адроттской дороге двух юношей прекрасного вида, которые ехали верхом и говорили, что торопятся в храм; с виду их приняли за людей, но тут же убедились, что явление их было божественным: когда видевшие их подошли к храму, то не успели они спросить, как им сказали, что юноши появились было перед храмовыми прислужниками, а потом разом исчезли из виду. От этих-то рассказов, которым он не мог не верить, и пришел философ в сомнение, так что обратился к богам этих мест с мольбою объявить ему, кто же они такие суть; и бог явился ему во сне, сказав явственно такие слова: «Как? или не слышал ты, как Ямвлих назвал их обоих, воспевши хвалу Махаону и Подалирию?» Мало того: бог удостоил блаженного мужа величайшей милости — он встал, как стоят в театрах возглашающие кому-нибудь хвалу, и с театральным видом и голосом, простерши руку, произнес (это подлинные слова божества): «Прокл — украшение города!» Какие же доказательства могут быть бесспорнее, что всеблаженный этот муж был любимцем богов? От избытка этого чувства близости с богами он всякий раз, вспоминая об этом видении и о божественной похвале, не мог сдержать перед нами слез.

33 Если бы я пожелал продолжать эту повесть и далее, рассказывая о том, как любил его Пан, сын Гермеса, и какой спасительной милости удостоил он его в Афинах, рассказывая и о том, какую блаженную долю ниспослала ему Матерь Богов, на великое счастье и особенную радость, то иные могли бы счесть слова мои пустыми, а пожалуй, и вздорными. Но

он и вправду встречал от этой богини повседневную великую помощь словом и делом, столь обильную и неслыханную, что я сам не могу теперь всего ясно припомнить; кто хочет и об этой черте его жизни узнать во всех подробностях, тот пусть обратится сам к его книге о Великой Матери. Он увидит, что не без помощи самой богини раскрывал философ свое знание о ней, философски истолковывая все, что говорится и делается в баснословии о ней и об Аттисе, чтобы не смущать слух от звука погребальных плачей и всего остального, что бывает при таинствах.

34 Теперь, обозрев действия и достижения боготворческой его добродетели и показав, что во всех своих добродетелях был это такой человек, какого давно уже не видывали смертные, должны мы приступить и к завершению нашей речи. Начало ее было у нас не половиной целого, как говорит пословица, а и всем ее целым: начали мы говорить о счастье философа, а на середине опять вернулись к этому счастью, рассказывая, чем одарили его боги и провидение, какие были услышаны его молитвы, явлены видения, совершены исцеления и другие знаки божьего о нем попечения; мы перечислили все, чем наделила его судьба и удача, — отечество, родителей, телесные блага, наставников, друзей и прочие внешние обстоятельства; мы показали, что всюду здесь он превосходил величием и блеском всех остальных; мы отметили, наконец, все то, что достигнуто им было своею волею, а не пришло к нему со стороны, ибо таковы все дела, творимые целокупной душевной добродетелью; и в совокупности этого мы раскрыли, как сила его души в своем восхождении достигла предельной добродетели, украсившись всеми божескими и человеческими благами совершенной жизни.

35 Чтобы любители прекрасного могли из самого расположения светил при его рождении заключить, что жребий ему выпал не из последних и не из средних, а из самых первых, я укажу, как располагались они в его гороскопе. Солнце — в Овне, 16°26′; Луна — в Близнецах, 17°29′; Сатурн — в Тельце, 24°23′; Юпитер — в Тельце, 24°41′; Марс — в Стрельце, 29°50′; Венера — в Рыбах, 23°; Меркурий — в Водолее, 4°42′; гороскоп — в Тельце, 8°19′; середина неба — в Козероге, 4°42′; восхождение — в Скорпионе, 24°33′; предыдущее новолуние — в Водолее, 8°51′.

36 Скончался он на двадцать четвертом году после царствования Юлиана, при афинском архонте Никагоре Младшем, в семнадцатый день аттического мунихиона,

римского же апреля. Тело его прибрали по афинскому старинному обряду, как о том и сам он распорядился перед смертью: никто на свете так не заботился о воздании долга усопшим, как этот блаженный муж. Ни один привычный афинский обряд не оставлял он без внимания, каждый год он обходил в урочные дни все гробницы аттических героев, а потом философов, а потом других своих друзей и близких и все уставные обряды творил перед ними не через помощников, а сам. Отслужив перед каждым, он возвращался в Академию и там в некотором месте приносил умилостивительные жертвы душам предков и всех родичей порознь, а потом в другом месте — душам философов совокупно и, наконец, в третьем избранном месте благочестивейший муж воздавал почитание душам всех усопших вообще. Так и теперь его тело прибрали, как сказал я, по его завету, вынесли на дружеских руках и погребли в восточном предместье Афин близ Ликабетта, рядом с наставником его Сирианом — так завещал ему когда-то сам Сириан, нарочно отведя под могилы их двойной участок, а когда потом благочестивый Прокл заколебался, прилично ли это, Сириан, уже умерший, явился ему во сне, упрекая за такие его помыслы. На гробнице Прокла вырезана надпись в четыре стиха, которые он сам сочинил:

Я — из Ликии Прокл, а воспитан я был Сирианом,
Чтобы наставнику вслед здесь же наставником стать.
Общая наши тела покрывает могильная насыпь —
Общий посмертный приют две успокоил души.

37 Год его кончины был отмечен знамениями: случилось затмение солнца, и такое, что настала ночь среди дня и в глубоком мраке стали видны звезды. Солнце в это время находилось в знаке Козерога, в восточном средоточии. Звездоведы отметили и другое затмение, которому предстояло случиться по миновении года. Небесные эти события скорбно знаменуют земные события, явственно означая утрату и конец светоча в философии.

38 Да будет здесь конец рассказу моему о философе. О друзьях и учениках его пусть пишет, кто хочет, всю истину: их у него отовсюду было много, и одни были ему только слушателями, а другие — ревностными последователями и товарищами в философии. Равным образом и сочинения его пусть перечисляет поименно кто-нибудь более усердный; я же сказал только то, что по совести моей считал нужным, чтобы почтить божественную его душу и приставленного к ней

доброго демона. Поэтому о сочинениях его скажу лишь, что более всего он ценил свои записки о «Тимее», но и записки о «Фиэтете» тоже любил. И не раз он говорил, что будь на то его воля, он из всех старинных книг оставил бы только оракулы да «Тимея», а все остальное уничтожил бы для нынешних людей, которые только себе же вредят, подступаясь к книгам неискушенно и опрометчиво.

КОММЕНТАРИИ

Комментарии составлены А. А. Тахо-Годи, О. Ю. Бойцовой, Е. С. Федоровой на основе публикаций в следующих изданиях:

Прокл. Первоосновы теологии. Тбилиси, 1972; Античные гимны. М., 1988;

Лосев А. Ф. История античной эстетики. Последние века. М., 1988. Ч. II;

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986.

А. Ф. Лосев

КРАТКИЕ СВЕДЕНИЯ О ПРОКЛЕ

1. Наследие Прокла

Философия Прокла является завершением той крупнейшей школы античной философии, которая получила в науке название неоплатонизма. Эта школа была основана Плотином в III в., продолжена Порфирием и Ямвлихом в IV в. и завершена Проклом в V в. Не входя в историко-социальный анализ всей этой огромной школы, скажем только, что она возникла как последняя попытка умирающего язычества продлить свое существование вопреки той новой религии, которая тогда была восходящей, христианству. В неоплатонизме отражалась гибнущая в те времена рабовладельческая формация, тоже отсрочившая свою гибель на несколько столетий благодаря возникновению в ней элементов феодализации. Эту феодализацию рабовладельческого общества, еще пока далекую от полной победы феодализма в средине века, и отражает на себе эта неоплатоническая школа. Отсюда вытекает ее реставрационный характер, особенно проявившийся в деятельности и сочинениях императора Юлиана в середине IV в. Как известно, Юлиан хотел насильственными мерами восстановить древнее язычество со всей его мифологией. Но известен также и трагический конец этой, тогда уже бессмысленной реставрации. С гибелью реставрационной попытки Юлиана окончательно выяснились узкие историче-

ские горизонты всего неоплатонизма. В дальнейшем уже ни у кого не было иллюзий относительно будущего языческой мифологии и философии, так что, несмотря на то, что языческие мифологи и философы просуществовали еще два столетия, неоплатонизм уже не дал новых идей, и последующие неоплатоники ставили своей целью только детализировать Плотина и Ямвлиха и на этой основе комментировать Платона и Аристотеля. Две новые школы неоплатонизма, возникшие и существовавшие в V — VI вв., *Афинская* и *Александрийская*, отличаются прежде всего очень большой ученостью, огромной аналитической мощью и невероятным трудолюбием своих представителей в разыскании и комментировании бесконечных мелочей в платоновских и аристотелевских текстах. Еще Афинская школа более или менее занималась теоретическим построением философской системы, Александрийская же школа почти целиком ушла в комментаторство.

Самым крупным и самым плодовитым представителем Афинской школы неоплатонизма является Прокл, если иметь в виду дошедшие до нас памятники. Годы его жизни 410 — 485[1]. Он был сыном богатого ликийского адвоката в Константинополе. Принадлежа к Афинской школе неоплатонизма, он был слушателем первых двух ее главных

---

[1] В биографии Прокла, написанной в 486 г. его учеником и преемником по руководству Афинской школой Марином, утверждается, что Прокл жил 75 лет. Как отмечает М. Л. Гаспаров, даты жизни Прокла у Марина противоречивы: данные гороскопа указывают на рождение 18 февраля 412 г., а упоминание о солнечном затмении — на смерть 17 апреля 485 г. М. Л. Гаспаров предполагает, что Марин имеет в виду не солнечные, а лунные годы. (*Прим. сост.*)

представителей: Плутарха (которого не нужно путать с известным философом II в. Плутархом Херонейским) и Сириана в Афинах. Преемником Сириана является он и по руководству в Платоновской Академии. После Плотина это самая крупная фигура во всем четырехвековом неоплатонизме. Да и Плотину он уступает только в новизне и оригинальности своих идей, поскольку Плотин созидал новую систему философии, Прокл же только углублял и детализировал эту систему. Во всех прочих отношениях он безусловно превосходит и Плотина; и это превосходство резко бросается в глаза в отношении огромной аналитической силы его ума, большого разнообразия его интересов, в отношении мастерства микроскопических исследований отвлеченнейшего логического предмета, а также в отношении тончайшего философско-филологического вникания в текст Платона, куда нужно еще прибавить очень четкий философский язык, местами доходящий до изложения в виде геометрических теорем и доказательств и часто удивляющий какой-то юридической отчеканенностью выставляемых положений. Кроме всего этого, размеры дошедших до нас материалов Прокла представляют собой нечто уникальное во всей античной литературе. При сравнительно небольшом количестве названий дошедшие до нас трактаты Прокла обнимают в общей сложности несколько тысяч страниц, что превосходит собой не только сочинения Платона или Аристотеля, но во много раз превосходит и все то, что мы вообще имеем от классической греческой литературы. Это тоже привело к тому, что за все 500 лет своего существования западная наука не постаралась посвятить Проклу ни одного капитального исследования, так что мы сейчас не имеем ни

монографического исследования отдельных сторон его творчества, ни общей их сводки. Не имеется никаких надежд также и на то, чтобы эти тысячи страниц Прокловых сочинений были изучены хотя бы в ближайшие десятилетия. На их изучение понадобились бы совокупные усилия большого количества ученых, да и они могли бы произвести эту работу в течение весьма продолжительного времени. На изучение Платона и Аристотеля, меньших по объему и более легких по содержанию, ушло около 300 лет. А к изучению Прокла едва и едва только приступлено.

Философско-теоретическими сочинениями Прокла являются следующие:

(1) «Первоосновы теологии», состоящие из 211 напряженно отчеканенно формулированных тезисов, содержащих в себе в кратком очерке всю систему неоплатонизма, то есть проблемы единого, чисел, ума, души и носителя души. В литературном отношении этот трактат можно относить к тому философскому жанру, который был создан неоплатонизмом, хотя до нас и дошло слишком мало памятников этого жанра. Сюда относятся «Отправные пункты» Порфирия и указываемый у нас ниже трактат самого же Прокла «Первоосновы физики». Этот жанр заключается в расчленении всего изложения на более или менее краткие тезисы с пояснениями, сформулированные решительно без всяких уклонений в сторону, без всяких литературных украшений, без всяких цитат, подчеркнуто точно, сжато и сухо, на манер учебников геометрии или юридически точного законодательства. (2) «О теологии Платона» — огромное исследование, заключающее в себе учение о методах использования Платона для философии, очень подробное учение об

едином, числах и уме с подробнейшим применением этих категорий к античной мифологии и с подробнейшей, скрупулезнейшей классификацией всех божеств языческой религии.

Остальные три философско-теоретических трактата Прокла сохранились только в латинском переводе Вильгельма Мербеке: (3) «О десяти сомнениях касательно провидения»; (4) «О провидении, судьбе и о том, что в нас»; (5) «Об ипостасях зла».

Особый отдел составляют комментарии Прокла к отдельным платоновским диалогам — к: (6) «Тимею» (сохранился до Plat. Tim. 44d), (7) «Пармениду», (8) «Государству», (9) «Алкивиаду» I и (10) «Кратилу». Эти комментарии только чисто формально можно назвать комментариями к Платону. Фактически в каждом таком комментарии перед нами длинный ряд капитальнейших философских рассуждений, из которых каждое вполне могло бы иметь хождение в качестве отдельного трактата со специальным названием. Особенно большое значение имеют комментарии Прокла к «Тимею» и «Пармениду», содержащие в себе не только систематическое изложение всех центральных вопросов неоплатонизма, но и массу историко-философского материала, не говоря уже о гигантских размерах этих комментариев. Сюда же — (11) схолии на «Труды и дни» Гесиода, состоящие из кратких пояснений к тексту Гесиода.

Далее — сочинения философско-научного характера: (12) «Первоосновы физики», на базе аристотелевского учения о движении из трактатов «Физика» и «О небе»; о стиле этого сочинения см. сказанное выше к трактату № 1; (13) комментарий на I кн. «Элементов Евклида» (анализу отдельных аксиом Евклида здесь предшествуют два обширных преди-

словия об общей философии числа); (14) «Обзор астрономических положений».

Из чисто мистической области от Прокла дошли только незначительные материалы — (15) «Эклоги из халдейской философии» (извлечение из большого специального труда в 10 книгах) и (16) «О жертвоприношении и магии». Наконец, от Прокла осталось (17) 7 небольших гимнов богам в традиционных эпических гекзаметрах — к Гелиосу, Афродите, Музам, ко всем богам, Ликийской Афродите, Гекате и Янусу, к велемудрой Афине. Эти гимны обращают на себя внимание своим орфическим содержанием, астрологическими элементами, учением о мистических восхождениях и аскетической чистоте духа (хотя тут не отсутствуют и характерные для древних гимнов прошения о здоровье, счастье, богатстве и пр.) и, наконец, разного рода искусственными языковыми приемами.

Не сохранились комментарии Прокла к платоновским «Георгию», «Федону», «Федру», «Теэтету», «Филебу», «Пиру», а также сочинения «Рассуждение о вечности мира», «Рассуждение против христиан», комментарий ко всему Гомеру «О богах у Гомера», «Согласие Орфея, Пифагора и Платона», «На теологию Орфея», «О поведении», «Книга о Матери» (о фригийской богине), комментарии к логическим сочинениям Аристотеля. — Признаны неподлинными небольшой трактат астрономического содержания «Сфера» (эксцерпт из Гемина) и астрологический «парафраз» к 4-м книгам Птолемея о действии звезд. Патриарх Фотий (IX в.) приводит в своей «Библиотеке» отрывки из хрестоматии некоего Прокла, являющейся для нас основным источником для установления содержания циклических поэм. Тож-

дество этого Прокла с неоплатоником Проклом сомнительно.

Являясь завершением всего античного неоплатонизма и доводя до последней логической зрелости заложенные в нем принципы, философия Прокла, вообще говоря, не оригинальна. Однако ее систематический дух, ее аналитическая проницательность, ее виртуозность в микроскопических выкладках, ее доходящая до своеобразного пафоса и экстаза рассудочность делают ее небывалым явлением в античной литературе и философии, ибо в античной литературе и философии было много гениев мифа, религии, поэтической образности, научной системы природы и разума; но до Прокла здесь еще не было того, что можно назвать гением рассудка. Прокл — рассудочность, доведенная до музыки, до пафоса, до экстаза. Это единственный и неповторимый в античности гений рассудочного экстаза. Конечно, на всем этом лежит печать бессилия античного философского декаданса, углубление в бесконечный анализ всех тончайших логических альтернатив, безудержная схоластика и страстная влюбленность во всякого рода логические деления, подразделения, классификации, коллекционерство, регистрации и во всякую самую дотошную систематизацию. Однако во всем этом рассудочном пафосе были свои, очень глубокие стороны и, прежде всего, была ценнейшая тенденция резюмировать все вековое наследие античной философской мысли. Уже по одному этому Прокл вполне достоин всяческого внимания и изучения.

2. Из истории изучения Прокла в прошлом

Огромное значение Прокла в эпоху средних веков и Возрождения никем не подвергается сомнению. И арабская, и еврейская, и христианская философии

в эпоху средневековья и Возрождения находились под сильнейшим влиянием Прокла, необходимые сведения о чем можно найти в нашей статье «Неоплатонизм»[1]. С наступлением Нового времени интерес к Проклу весьма заметно падает, и, если иметь в виду сущность дела, впервые только Гегель приводит к глубокому пониманию Прокла и к существенному его использованию.

а) Мнения, высказанные о Прокле в XVII и XVIII веках, производят удручающее впечатление[2].

Так, Я. Бруккер (1742, 1746) квалифицировал Прокла как представителя эклектизма и суеверной фантастики, которая противоречит себе самой и себя саму уничтожает. Д. Тидман (1793) понимал философию Прокла как учение об абстрактном рассудке и о превращении этого рассудка в чувственно воспринимаемые вещи, что вместе с мифологией Прокла могло, по его мнению, содействовать только упадку философии. В. Г. Теннеман (1807) тоже думал, что Прокл не выходил за пределы произвольного синкретизма, суеверной фантастики и мистицизма.

б) Полным переворотом в области такого невежественного и самоуверенного понимания Прокла явились лекции *Гегеля*, читанные им в 10-х и 20-х гг., впервые изданные в 30-х гг. и переизданные

---

[1] См.: *Лосев А. Ф.* Статьи по истории античной философии для IV — V томов «Философской энциклопедии». М., 1965. С. 54 — 63.

[2] Некоторые библиографические сведения об изучении Прокла в прошлом мы заимствуем из работы В. Байервальтеса (См.: *W. Beierwaltes*. Proklos. Grundzuge seine Metaphysik. Fr.M., 1965. S. 1 — 15). Ввиду недостаточности указаний этого автора наше отношение к нему — критическое.

в 40-х гг. Эти 15 страниц, посвященные у Гегеля Проклу, являются переворотом потому, что здесь впервые рисуется диалектика бытия, которое из своей сверхсущей и нераздельной замкнутости переходит в раздельно понимаемое инобытие и затем из этого инобытия возвращается к себе в обогащенном виде. Вот этой простейшей сущности дела до Гегеля как раз никто не понимал. И когда мы теперь вникаем в эти лекции Гегеля, мы чувствуем, насколько зорко и проницательно Гегель читал Прокла и какое живое выражение он дал всем этим трудным и неудобопонятным глубинам Прокловой мысли. Он отчетливейшим образом трактует не только основную триаду Прокла, но и триадическое строение каждого члена основной триады. Даже теургию Гегель не оставил без внимания. А вот, правда, до чего он не дошел, так это до диалектики мифа. Но и без того переворот в понимании Прокла был совершен, и с тех пор с ним уже нельзя было не считаться[1].

Л. Фейербах, вслед за Гегелем, в общем весьма положительно относился к Проклу и самого Гегеля называл «немецким Проклом». В противоположность Л. Фейербаху, А. Шопенгауэр ничего не находил у Прокла, кроме суеверия и фантастической теософии.

в) После немецкого идеализма, в связи с весьма интенсивной тенденцией излагать факты, известный историк античной философии Э. Целлер, тогда еще молодой, дал в своей истории античной философии

---

[1] С рассуждением Гегеля о Прокле можно познакомиться по его «Лекциям по истории философии», именно в XI томе «Сочинений» (См.: *Гегель Г. В. Ф.* Соч. Т. XI. М., 1935. С. 59 — 74).

(первое издание в 1844 — 1852 гг.) довольно подробное изложение фактической стороны философии Прокла вместо традиционной в ее адрес ругани. По-видимому, для своего времени это изложение Э. Целлера тоже было своего рода событием. Однако в настоящее время, в ретроспективе прошедших с тех пор полутора столетий, это изложение представляется нам все же чересчур абстрактным, а главное, лишенным двух существенных сторон философии Прокла, именно диалектики и мифологии. Под диалектикой Э. Целлер понимает какую-то «схоластику», о существе которой ничего не известно, а только известно, что это нечто весьма плохое; мифология же для него всегда есть только суеверие и решительный отказ от всякой философии.

г) Теперешняя оценка философии Прокла развилась под влиянием двух причин. Во-первых, многочисленные исследования последних десятилетий, относящиеся к источникам средневековой и возрожденческой философии, установили огромное значение именно учения Прокла для формирования этих философских эпох. А во-вторых, в XX веке стали выходить новые издания трактатов Прокла, известных до тех пор в старинных и очень плохих изданиях, над которыми и работать-то было очень трудно. И к этому еще нужно прибавить появление ценнейших многотомных французских переводов комментариев Прокла к «Пармениду» (1900 — 1903), «Тимею» (1966 — 1968), «Государству» (1970) Платона, к Евклиду (1959, сюда же — немецкий перевод — 1945 и английский — 1970) и халдейских «Эклог» Прокла (1966).

д) Очень большое значение необходимо придавать английскому переводу Э. Доддса «Первооснов

теологии» (1933, 1963)[1] и особенно работе «Философия Прокла» Л. Розана (1949). Этот последний автор рассматривает Прокла с точки зрения онтологии, далее — космологии, которую он понимает как теологию, и, наконец, с точки зрения этики. Термин «онтология» — это, правда, не античный термин. Но в устах современного исследователя он имеет чрезвычайно важное значение, поскольку Л. Розан противопоставляет в отношении Прокла суеверную фантастику и чисто субъективные выдумки строгой науке о сущем, которая есть онтология. Космологию Прокла Л. Розан тоже совершенно правильно отождествляет с теологией, поскольку у Прокла (I Tim. I 217, 25) так и сказано: «Учение о природе (physiologia) оказывается некоего рода теологией». В нашем изложении Прокла мы тоже не раз встречались с фактом чисто мифологического понимания у него отдельных областей космоса. Третья проблема, которую рассматривает Л. Розан у Прокла, понимается у него сугубо онтологически и космологически, что в настоящее время тоже является символом уже нового понимания Прокла. Именно по мнению Л. Розана, Прокл в своей этике понимает человека тоже как своего рода космос, то есть как микрокосм. Это вполне соответствует основному взгляду Прокла, сказавшего (III 355, 7 — 10): «Ведь и человека нужно рассматривать точно так же, как весь космос, потому что и человек представляет собою маленький космос. А именно, он обладает умом, логосом, божественным и смертным телом, подобно вселенной». Такая позиция в

---

[1] The Elements of Theology/A Rev. Text with Transl. Introd. Comm. by E. R. Dodds. Oxford, 1933; 2 ed. — 1963.

отношении Прокла, несомненно, является достижением только середины XX века[1].

Для того, чтобы открытие подлинного Прокла было завершено (а оставалось только выдвинуть в нем на первый план и изучить формальную сторону богато представленного бытия), Дж. Мартано в своей работе 1952 г. «Человек и бог у Прокла»[2] подробно рассмотрел классификационную сторону системы Прокла, ее иерархическое строение. В результате такого подхода к Проклу выясняется сложная, но в своей последовательности весьма ясная картина перехода от человека к богу. Но изучение этой формальной стороны системы Прокла вскорости привело и к выдвижению у Прокла на первый план его триадизма. Именно Р. Бойтлер (1957) в своей статье в энциклопедии Паули-Виссова [3] — (и статья эта является целым исследованием), кажется, впервые отдает учению Прокла о триадах ту огромную дань, которую это учение заслуживает. И это важно потому, что бесконечное нагромождение у Прокла одних триад над другими способно ввести в заблуждение и создать впечатление чистейшей «схоластики». Правда, сам Р. Бойтлер не свободен от традиционного предрассудка рассматривать схоластику как чистейшую формалистику. И тем не менее будет вполне справедливо сказать, что только после Р. Бойтлера стали серьезно относиться к триадизму Прокла и не бояться выдвигать в его системе триадизм на первый план.

---

[1] *L. J. Rosán.* The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought. N. Y., 1949.

[2] *G. Martano.* L'uomo e Dio in Proclo. Napoli, 1952.

[3] *R. Beutler.* Proclus der Neuplatoniker Realenzyklop. d. klass. Altertumsw. Bd. 45 (1957).

В итоге можно сказать, что на основе воззрений Э. Доддса еще с 30-х гг. начинается активная борьба против чудовищного векового предрассудка относительно философии Прокла в целом. Существенную роль сыграли в этом последователи указанных ученых. Переворот этот произошел, следовательно, в самой середине XX века.

е) Особенно большую роль в изучении Прокла сыграли французы. Еще в первой половине XIX века Виктор Кузен блеснул шеститомным изданием греческого текста Прокла (1820 — 1825, с повторным изданием в одном томе в 1864 г.). Еще в середине XIX века французы блеснули тоже двумя капитальными работами по истории Александрийской школы, где Прокл занимал виднейшее место. Это — двухтомный труд Жюля Симона (1843 — 1845)[1] и трехтомный труд Э. Вашро (1846 — 1851)[2]. Увлечение неоплатонизмом в те времена во Франции было настолько велико, что в незаконченном романе Стендаля 1834 — 1836 гг. «Люсьен Левен» одна элегантная дама занимается проповедью Александрийской школы в светских салонах. Специально систему Прокла излагал еще в 1840 г. А. Берже[3].

В связи с наступлением века позитивизма это французское увлечение неоплатонизмом значительно ослабело. Зато, однако, в XX веке это увлечение Проклом возродилось в самой мощной форме. Удивительным образом оказалось, что все самые трудные и самые обширные по своим размерам

---

[1] *J. Simon.* Histoire de l'école d'Alexandrie. T. 1 — 2. Paris, 1843 — 1845.

[2] *E. Vacherot.* Histoire critique de l'école d'Alexandrie. T. 1 — 3. Paris, 1846 — 1851.

[3] *A. Berger.* Proclus. Exposition de sa doctrine. Paris, 1840.

комментарии Прокла к платоновским диалогам были переведены именно на французский язык, как об этом мы уже сказали выше.

Выдающимися знатоками и очень тонкими наблюдателями в области философии Прокла оказались в XX веке именно французы. В 60-х гг. в своих многочисленных глубоких статьях писал о Прокле А. Ж. Фестюжьер. Эти статьи о Прокле перепечатаны в его сборнике 1971 г. «Этюды из области греческой философии»[1]. К 1969 г. относится книга П. Басти «Прокл и закат греческой мысли»[2], где дается подробный анализ как происхождения системы Прокла, так и ее внутренней последовательности. Разносторонними и часто весьма тонкими наблюдениями, особенно в области терминологии Прокла, отличаются многочисленные работы 50 — 70-х гг. Ж. Труйара, которому принадлежит также и большое исследование «Единое и душа по Проклу» (1972)[3]. Все рекорды французского изучения Прокла были побиты в новом издании «Платоновской теологии» Прокла, которая хотя и не принадлежит французам, но выполнена на французском языке. Этот совершенно новый греческий текст основного произведения Прокла, неимоверно исковерканный в единственном до того времени издании 1618 г., приведен здесь в аккуратнейшем виде и сопровождается французским переводом, а также ценнейшими комментариями, тоже на французском языке. Весь этот огромный труд принадлежит Г. Д. Сэффри и Л. Г. Вес-

---

[1] *A.-J. Festugière.* Études de philosophie grecque. Paris, 1971.

[2] *P. Bastid.* Proclus et le crépuscule de la pensée grecque. Paris, 1969.

[3] *J. Trouillard.* D'un et l'âme selon Proclus. Paris, 1972.

теринку[1]. Подобного рода издания Прокла необходимо считать тоже поворотным пунктом в исследовании философии Прокла вообще.

ж) Наконец, самым полным и обстоятельным исследованием философии Прокла, уже на этих новых позициях, является ценнейший труд 1965 г. В. Байервальтеса, посвященный всем основным проблемам философии Прокла. На первом плане тут, конечно, триада, которую В. Байервальтес обстоятельно изучает, хотя, как мы видели выше, пока еще недостаточно предметно, если иметь в виду учение Прокла об основных ипостасях. Совершенно правильно В. Байервальтес развивает, далее, учение Прокла о круге и тем самым существенно связывает всю онтологию Прокла с вековой античной традицией. Нельзя не подчеркнуть большую значимость труда В. Байервальтеса и в отношении диалектики Прокла, которой этот автор посвящает в данной книге целое исследование. Другого такого обстоятельного труда о Прокле на основе происшедшего в середине XX века переворота во взглядах на его философию мы не имеем. Из капитальных работ 70-х гг. необходимо указать еще на труды Сэффри — Вестеринка, о которых мы уже упоминали выше, и еще весьма значительные работы Гирша о «неподвижном движении» по Проклу и о различии языческого и христианского неоплатонизма на протяжении от Ямвлиха до Эриугены (1978)[2].

Изучение всех этих работ свидетельствует о том, что вся основная проблематика Прокла теперь уже

---

[1] Proclus. Théologie platonicienne/Texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink. Paris, 1968 — 1981.

[2] *S. E. Gersh.* Cinesis acinetos. A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus. Leiden, 1978.

извлечена из столетнего мрака забвения и из традиционной хулы на Прокла в целом. Собственно говоря, в настоящее время остаются неизученными только детали. Однако деталей этих у Прокла бесчисленное множество. А кроме того, отнюдь не во всех проблемах изучена специфическая методология Прокла. Теперь уже достаточно установлено, что Прокл в основном только продумывает до конца трехипостасную теорию Плотина. Однако нельзя сказать, чтобы был установлен уже и самый метод этого продумывания. Кроме того, хотя для мифологии и для теургии у Прокла установлено в настоящее время подлинное место, тем не менее отчетливая диалектическая связь мифологии и теургии с теоретической философией все еще и теперь требует от исследователя большого внимания. Имея в виду все эти решенные и нерешенные проблемы философии Прокла, попробуем на основании указанной здесь нами новейшей литературы о Прокле резюмировать выводы нашего собственного исследования.

3. Теология и теософия

а) В первую очередь необходимо учитывать общеплатоновское учение о трех основных и универсальных ипостасях, то есть о едином, уме и душе. К этому надо прибавить еще и ту ипостась, которую обычно не называют отдельной ипостасью, но которая, несомненно, таковой является фактически, поскольку в ней мы находим осуществление и телесное оформление трех основных ипостасей. Это — космос, который и у всех неоплатоников и особенно у Прокла трактуется как телесное осуществление трех основных ипостасей. Такую четырехипостасную систему можно назвать *теологией* Прокла.

б) Однако уже и у других неоплатоников мы находили попытки характеризовать каждую из этих четырех ипостасей в свете других ипостасей. Так, существует не просто сверхпознаваемое единое, но такое сверхпознаваемое единое, которое есть также и ум, поскольку оно создает числа, и душа, поскольку это единое энергийно проявляет себя во всем последующем. Оно есть также и свой собственный космос, то есть такая числовая структура, из которой эманирует все последующее и которую Прокл вместе с другими неоплатониками понимает как первичную божественную сущность, как царство богов вообще. Такая же четырехипостасная рефлексия проводится у Прокла и в отношении второй основной ипостаси ума, где тоже формулируется ноуменальный ряд, начиная от чистого бытия и кончая демиургическим «умопостигаемым космосом» вплоть до чисто человеческой области. Такую всеединую рефлексию четырех основных ипостасей в каждой из них в отдельности можно назвать *теософией* Прокла.

в) Теперь мы можем точно формулировать тот метод, которым пользуется Прокл при своем продумывании основных четырех неоплатонических ипостасей. На основании тщательного изучения материала, а также на основании повсюду разбросанных суждений самого Прокла в настоящее время можно с уверенностью сказать так: в каждой из своих четырех ипостасей Прокл, попросту говоря, проводит свое общее четырехипостасное разделение. Раньше мы говорили, что Прокл продумывает до конца неоплатоническую диалектику. А теперь мы можем точно сказать, каким именно путем совершается у него это продумывание. Путь этот, оказывается, очень прост. Он есть не что иное, как повторение

всей четырехипостасной диалектики в каждой из четырех основных ипостасей. Этот путь мы находили уже и у Плотина, у которого мы раньше [1] основную философскую позицию охарактеризовывали как текуче-сущностную и понятийно-диффузную. Но только у Плотина каждая диалектическая категория отражает на себе все другие более или менее случайно и несистематически, у Прокла же совершенно отчетливо говорится о наличии именно всех четырех ипостасей в характеристике каждой основной ипостаси в отдельности.

г) Итак, теолого-философская система Прокла есть *четырехипостасная диалектика, всеединорефлектированная в каждой из четырех основных ипостасей.*

4. Теургия и мифология

а) Но каждая из этих четырех основных ипостасей рефлектирована у Прокла еще и в другом отношении. Именно такая ипостась дана себе самой, соотнесена с самой собой, всегда переживается ею как таковая, всегда сознает и мыслит себя саму, всегда является самосознающей инстанцией, то есть всегда имеет свой собственный субъективный коррелят. А так как основная и универсальная ипостась первоединого, согласно требованиям диалектики, присутствует везде и во всем частичном, хотя каждый раз и специфически (и возникающая здесь иерархия первоединства и качественно и количественно существует в виде бесконечно разнообразной иерархии восхождения), то все бытие представляет

---

[1] См.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1988. Ч. VI. С. 211, 378, 417.

собою разную степень самосознающего первоединого, то есть разную степень теургии.

б) Но такое теургическое воплощение высшего в низшем не есть только смысловое или только идеальное воплощение. Оно есть также и реальное воплощение высшего в низшем, субстанциальное воплощение. Оно есть уже и в теургии. Но в теургии оно мыслится в основном только смысловым образом, то есть как то или иное преображение сознания и мышления. Субстанциальное восхождение обязательно мыслится и здесь, но по преимуществу оно мыслится как внутреннее состояние субъекта. А это значит, что существует и такая теургия, которая не только субъективна, но и объективна.

в) Но что такое есть состояние бытия, которое одинаково является и субъектом и объектом? Это есть *личность,* которая и существует, во-первых, объективно, а с другой стороны, дана сама себе сознательно, мысленно и, вообще говоря, переживательно, то есть субъективно. Отсюда становится ясным, что последнее обобщение бытия, по Проклу, есть обобщение личностное, то есть *мифологическое.* Ведь мифологические боги, демоны и герои уже не являются философскими категориями, хотя бы эти последние и были самыми глубокими и самыми широкими, но являются личностями. Мифология — это тоже есть результат рефлексии, но такой рефлексии, когда она преодолевает различие субъекта и объекта, то есть снимает себя саму и перестает быть рефлексией. Но в таком нашем анализе философии Прокла не должно быть никакой неясности или противоречивости.

г) Прокл хочет преодолеть раскол субъекта и объекта, выставляя учение о прямом и непосредственном субъект-объектном тождестве. Это субъект-

объектное тождество, субстанциально данное в субъекте, есть теургия. Оно же, субстанциально данное в объекте, есть мифология. И, наконец, оно же, данное как таковое, то есть как всеобщий принцип всякого инобытия, есть иерархическая лестница восхождения от чистой до эйдетической материи, переходя через мир чистых эйдосов и кончая сверхэйдетическим первоединством.

Итак, окончательное завершение диалектической системы Прокла есть завершение *теургически-мифологическое.*

5. Философская эстетика Прокла в одной фразе

Если соединить то, что мы сказали выше о теологии и теософии Прокла, с тем, что мы сейчас сказали о теургии и мифологии, то можно всего Прокла выразить в такой единственной фразе: философско-эстетическая система Прокла есть четырехипостасная диалектика, всеединорефлектированная в каждой из четырех основных ипостасей, а также рефлектированная еще и теургически-мифологически.

6. Личность Прокла

Для общей и заключительной характеристики Прокла имеет большое значение его биография, написанная его учеником Марином. Мы обычно не входим в анализ личностей философов, если эти личности обрисованы в наших источниках слишком позитивно и оторванно от воззрений изучаемых нами философов. Такие позитивные биографии очень важны, но для их изучения существует специальный раздел классической филологии. Поэтому если мы сейчас находим нужным снова высказать суждение о личности Прокла на основании материалов

Марина, то это нужно сделать для того, чтобы можно было строить выводы историко-философского характера.

Но сначала скажем о некоторых более или менее позитивных чертах личности Прокла, минуя пока чудеса и фантастику.

а) Марин рисует Прокла как совершенство всех человеческих добродетелей и даже как совершенство в физической области. Прославляются безущербность и правильность всех его чувственных ощущений и среди них зрения и слуха, физическая сила и выносливость как в случаях зноя, холода или недостаточного питания, так и в отношении всяких трудов, болезней и напряженных молитвенных состояний.

Общее мнение Марина о бытовом поведении Прокла сводится к тому, что Прокл решительно отвергал все низменное и во всем преследовал только цели преуспеяния в мудрости. Это и заставляет Марина сказать о душе Прокла: «Было в ней разумение — не житейское разумение, помогающее управлять тем, чем можно и не управлять, а иное, чистейшее мышление, обращенное само на себя и не скованное представлениями тела». *Чистое мышление, обращенное к самому себе*, — вот в чем заключалась, по Марину, вся личность и вся жизнь Прокла.

До сих пор мы приводили те черты личности Прокла из биографии Марина, которые можно считать более или менее позитивными. А дальше начинаются чудеса и фантастика, которые для объективного историка тоже обладают некоторого рода реальностью, хотя уже и в специфическом смысле.

б) Здесь на первое место необходимо поставить

роль Афины Паллады в течение всего жизненного пути Прокла. Марин утверждает, что Афина была как бы повивальной бабкой при появлении Прокла на свет. Это именно она направила родителей Прокла из Ликии в Византию, где он и родился. Еще в его отроческие годы Афина явилась ему во сне и призвала его заниматься философией. А когда родители Прокла вернулись из Византии в Ликию, то в ликийском городе Ксанфе, где особенно почитался Аполлон, Прокл оказался в атмосфере религии Аполлона. Здесь же во время его опасного заболевания ему явился от богов некий «свершитель», юноша большой красоты, и мгновенно исцелил его одним прикосновением к его голове.

После этого Прокл прибывает в Александрию, где занимается и увлекается риторикой. Но когда из Александрии он приехал опять в Византию, то та же самая Афина явилась ему с приказанием отправиться в Афины для философских занятий в Платоновской Академии. На пути от Пирея в Афины у святилища Сократа уставший Прокл пьет воду из местного источника, что явилось счастливым знамением его предстоящей философской работы в Платоновской Академии. А сторож, который должен был запереть ворота для входа на Акрополь, чудесным образом не стал этого делать ради прибывшего молодого человека Прокла, конечно, покамест о нем еще ничего не зная. Когда во время возникшей в афинском обществе идеологической смуты Проклу пришлось уехать на год в Лидию, то в Афины он возвращается опять по произволению Афины.

Некий Руфин, собеседник Прокла, не только был поражен глубиной ума и красноречием философа, но и увидел вокруг его головы сияние. Дочь Плутарха Асклепигения, знаток и любитель халдейских

оракулов, научила тому же и Прокла, который еще и раньше того, в связи со своими халдейскими очищениями, «видел светоносные лики Гекаты». При помощи талисманов Прокл однажды навел на Аттику дожди и спас ее от вредоносной засухи, а также усмирял землетрясения и предсказывал, сидя на своем пророческом треножнике, свою собственную судьбу. Однажды во сне ему открылось, что в нем живет душа пифагорейца Никомаха. По его молитве мгновенно выздоровела после мучительной болезни дочь Архиада и Плутархи. Незадолго до его смерти во сне явилась ему змея, которая исцелила его от боли по соизволению Асклепия. Чудеса творились также и вокруг исцеления Прокла от подагры, а когда он умер, то вся природа выражала по этому поводу свою скорбь, так что произошло даже затмение солнца и среди дня наступила ночь на земле.

Но, кажется, совершенно уникальным фактом является то, что после похищения злоумышленниками статуи Афины в Парфеноне Проклу явилась во сне некая прекрасная женщина, призывавшая его приготовить свой дом для прибытия к нему Афины и для дальнейшего поселения Афины в его доме.

7. Общественно-политический и вообще культурно-исторический смысл «истинного вакханства», «чистого мышления»

а) Марин пишет: «Очистившись, вознесшись над всем житейским, свысока глядя на всех его тирсоносцев, он достигнул истинного вакханства, воочию узрел блаженные его зрелища и к науке своей пришел не показательными рассуждениями и умозаключениями, а словно прямым взглядом взметнул непосредственный порыв умственной своей силы

к прообразам божественного ума, достигнув этим той добродетели, которую вернее всего именовать разумением, а еще того лучше — мудростью, а если можно, то и любым более торжественным наименованием». То, что человек может достигать состояния чистого мышления, — и естественно и понятно, хотя подобного рода явление — очень редкое. Также и то, что чистое мышление может достигаться интуитивным путем, без длительных и мучительных дискурсивных актов, — тоже и естественно и понятно, хотя и опять-таки чрезвычайно редко. Но вот возникают вопросы: при чем тут магические операции, включая любую степень волшебства и колдовства, и при чем тут боги, которые являются в ваш дом для житья и остаются в нем с вами навсегда? Вот здесь-то и приходится историку оставаться верным своему историческому методу и искать общественно-политическую основу в таких явлениях, которые с первого взгляда не имеют ничего общего ни с каким обществом и ни с какой политикой.

б) Нам представляется необходимым исходить из нескольких основных тезисов, которые исторически надо понимать только как аксиомы.

Во-первых, эпоха Прокла характеризуется как всемирно-историческая катастрофа, когда рушилась тысячелетняя рабовладельческая формация и совершалось падение всей Римской империи. Весьма мощно назревал феодализм, и последние века Римской империи обычно характеризуются именно как период постепенной феодализации рабовладельческой Римской империи. То, что мы называем Платоновской Академией, было кучкой античной утонченной интеллигенции, ничего не хотевшей и знать о совершавшейся тогда всемирно-исторической катастрофе.

Во-вторых, античные неоплатоники того времени во главе с Проклом всерьез могли признавать только старую античную культуру и ничего не хотели знать нового. В отношении расцветавшего тогда христианства это были злейшие враги. Поскольку, однако, ничего античного в те времена уже почти не оставалось, вся эта античность превращалась только в мечту, только в идею, только в умственное построение, только в попытки субъективно восстановить то, что объективно уже давно ушло в глубь истории.

В-третьих, сам собою наступал тот период мысли, когда мечта о невозвратном прошлом становилась единственной реальностью. Так как деться было некуда и оставалась только мечта о прошлом, то естественно, что эта мечта и стала трактоваться как единственно возможная и самая подлинная реальность. Поскольку, однако, древность верила в богов, демонов и героев, и верила не только в них самих, но и в их реальное, материальное воплощение, то мечтатель тех времен готов был везде и во всем находить присутствие богов, демонов и древних героев.

Но отсюда, в-четвертых, необходимо сделать еще и тот вывод, что весь этот религиозный материализм, все это материальное воплощение былых богов, демонов и героев и вся эта реальная возможность и для обыкновенного человека стать героем, демоном или каким-нибудь богом должна быть нами понимаема не в плане психопатологии, как некоего рода коллективная галлюцинация, но понимаема *культурно-исторически* и в первую очередь *общественно-политически.*

Природа не знает того, что для истории самое важное. Она не знает прогресса или регресса,

либерализма и консерватизма, свободомыслия и реакции, революции и контрреволюции. Все совершающиеся в ней процессы и даже все катастрофы имеют только физический смысл, они — вне человека и даже до человека, они физичны, а не историчны, и об их истории можно говорить только в переносном смысле.

Поэтому сказать, что человек страдает галлюцинациями, значит оставаться на путях физиолого-психологического исследования, то есть на путях использования так называемых законов природы, и заградить себе всякий путь к общественно-историческим объяснениям. Допустим, что Прокл страдал галлюцинациями. А вот для нас это обстоятельство как раз и отличается полной бесполезностью для объяснения сложных исторических фактов. То, что Афина Паллада появилась в доме Прокла, — это для нас факт не физиолого-психологический, но общественно-исторический. И с общественно-исторической точки зрения нет ничего удивительного в том, что Афина Паллада переселилась в дом Прокла. История беспощадна. И она очень часто заставляет людей верить в антиреалистические идеи, и верить окончательно, бесповоротно, как бы это ни казалось ненормальным и противоестественным для тех или иных людей, для тех или иных эпох. Не существует такого гиперболизма, такого сумасбродства и такого безобразия, для которых в истории не нашлось бы самых принципиальных последователей и сторонников, самых отъявленных фанатиков, готовых приносить в жертву подобным идеям и свою собственную жизнь, и жизнь всякого другого человека. Если считать философию и жизнь Прокла психической болезнью, то с точки зрения мировой истории эта болезнь еще не самая глубокая и не самая

безнадежная. В истории сумасбродство бывало и похуже. История ведь только и знает, что безумствует.

в) Между прочим, в своей биографии Прокла Марин рисует его как человека вполне уравновешенного, мудрого и благожелательного, как человека, способного своим обаянием покорять всех людей. Занимаясь общественной деятельностью, он проявлял любовь к людям, благожелательство, морально влиял на правителей и защищал угнетенных, а также заботился о больных. Недаром Марин пишет, что Прокл был не каким-нибудь местным священнослужителем, но «иереем целого мира» и что «вся жизнь его была красива».

Мы соглашаемся, что такого рода сообщения о здоровой и красивой уравновешенности Прокла имеют значение только для тех, кто находит в жизни и настроении Прокла историческую необходимость и общественно-политическую естественность. Для тех же психиатров, которые сводят законы истории на функции головного мозга человека, все такого рода сообщения, конечно, ничего не значат и могут вызывать только раздражение.

ТРАКТАТ «ПЕРВООСНОВЫ ТЕОЛОГИИ»

АНАЛИЗ ТРАКТАТА

1. Общая установка и общие разделения. В научной литературе по Проклу и неоплатонизму не существует ни одной работы, которая ставила бы своей целью дать подробный и систематический анализ трактата Прокла «Первоосновы теологии». Обычно этот трактат привлекается вместе с другими сочинениями Прокла только для демонстрации тех или других моментов его философской системы, причем, как это и естественно, данный трактат играет здесь первостепенную роль. Однако до сих пор еще ни один исследователь не постарался поставить вопрос об основном плане и структуре этого трактата и вообще обратить на него специальное внимание. Тем не менее и первое впечатление от этого трактата и даже далеко не первое впечатление говорит нам о большой путанице, почти можно сказать, сумбуре в расположении основных мыслей в нем, о постоянном и немотивированном перебегании автора от одной идеи к другой, что усугубляется еще и тем, что автор не дал никаких заголовков своих 211 параграфов, а те немногочисленные заголовки, которые сохранились в рукописях Прокла, носят совершенно случайный и несистематический характер и явно принадлежат переписчикам. Чтобы разобраться в этом трактате, который является одним из самых трудных для понимания во всей истории философии,

необходимо подвергнуть его систематическому анализу, формулировать его главные идеи и исследовать самый план трактата, т. е. способ развертывания его содержания. Для этого отдадим себе сначала краткий отчет в том, какова идея самой философской системы Прокла, каковы ее «первоосновы», и уже после этого мы будем пробовать понять и тот трактат, который тоже носит название «Первооснов».

Свою систему неоплатоники излагали и дедуктивно, сверху, начиная от высших принципов, и индуктивно, снизу, начиная с низших принципов. Последний путь нам представляется более простым, и мы его здесь используем, давая максимально сжатое и максимально простое изложение (ср. § 20 данного трактата).

Мы начинаем с материи, с тел, с физического мира. Прокл спрашивает себя: откуда происходит движение в этом физическом мире? Движение одной вещи зависит от воздействия на нее другой вещи, а движение этой второй — от воздействия какой-нибудь третьей и т. д. Покамест мы рассматриваем более или менее ограниченный круг явлений, это объяснение вполне достаточно. Но допустим, что мы перебрали все вообще вещи и тела, которые только существуют, и спрашиваем теперь уже о всех этих вещах в целом, т. е. о космосе в целом, откуда же происходит движение в космосе и самого космоса? Чтобы решить этот вопрос, очевидно, мы должны или ссылаться еще на какой-то другой космос, или другое, еще более мощное тело; но тогда в поисках объяснения движения мы должны уйти в дурную бесконечность, т. е. отказаться от всякого объяснения. Или же мы не будем ссылаться на другие тела, а попробуем в самом же космосе найти объяснение для всех наличных в нем движений. Однако стать на

этот последний путь — это значит рассматривать самый космос как начало его движения, т. е. в нем самом находить ту его сторону, которая есть его самодвижение. Вот эту сторону космоса, которая является его самодвижением, Прокл и неоплатоники называют мировой душой. Итак, если идти снизу, то *космос* — это первая ступень бытия, и *душа* — это вторая и более высокая ступень бытия.

Далее, Прокл ставит тот же вопрос и о душе. Пусть тела движутся душой, частичной или цельной (универсальной). Но почему же, откуда и по каким законам движется сама душа? Ведь нужно объяснить не только самый факт движения, но и его форму, его направление, его закономерность, его тот или иной смысл. Ясно, что душа объясняет собой далеко не все и что самая закономерность движений в космосе и самого космоса требует еще иного объяснения. Прокл объединяет все закономерности реально наличных в космосе движений, весь их, так сказать, смысл в понятии ума. Ум, по Проклу и неоплатоникам, занимает в системе бытия еще более высокое место, чем душа; он выше самого космоса и самой души и является принципом их универсального осмысления, устройства и закономерного протекания. Конечно, этот надмировой ум не имеет ничего общего с христианским теизмом, поскольку он вовсе не является личностью, но представляет собою такое же внеличное начало, как и космос; это есть просто сумма всех тех идей и закономерностей, по которым развертывается внутрикосмическая и общекосмическая жизнь, включая все ее возможные в прошедшем, настоящем и будущем вещи и тела, существа и события, со всей их формой и содержанием, со всеми их закономерностями. Итак, ум — это третья ступень бытия, наравне с космосом и душой.

Наконец, Прокл со всеми неоплатониками ставит все тот же свой вопрос и о происхождении самого ума. Ум есть, прежде всего, раздельное мышление, которое именно в силу того, что оно — мышление, создает для всего форму, расчленение и едино-раздельное существование. Но в таком случае — откуда же происходит эта раздельность и расчлененность и является ли она чем-то последним и наивысшим? Всякое мышление, конечно, есть различение, и оно обязательно расчленяет свой предмет. Но если бы мышление было только различением и расчленением и в то же время никак не объединяло бы различаемое и расчленяемое, то предмет такого мышления распался бы на бесконечное количество дискретных частей и как таковой перестал бы существовать. Следовательно, само мышление требует такого принципа, который бы вносил во все расчленяемое также и цельность, и притом такую цельность, которая бы не разрушалась при переходе от одной ее части к другой. А это значит, что какой бы малый момент в предмете мышления мы ни брали, во всяком таком моменте весь предмет мышления должен присутствовать целиком, т. е. при всех расчленениях в то же самое время оставаться везде и без всякого расчленения. Прибавим к этому еще и то, что ум и мышление до сих пор противостояли у нас всему тому, что находится вне ума и вне мышления, т. е. выставивши категорию ума, мы тем самым оставались в пределах дуализма ума и не-ума. Этот дуализм, как и абсолютное расчленение внутри самого ума, тоже нетерпим и требует преодоления. Вот почему Прокл со всеми неоплатониками выставляет еще ступень так называемого единого, которое, по их мысли, является абсолютной единичностью всего сущего, т. е. и всего ума со всеми его

внутренними расчленениями, и всей души с ее движениями, и всего космоса с его бесконечными телами и их системой. Единое содержит все существующее как бы в одной нерасчлененной точке и представляет собою как бы заряженность всего бытия, источник всякого бытия и всякой жизни и потому более высокий и более мощный, чем всякий ум, чем всякая душа и всякое тело — как космическое, так и внутрикосмическое. Это *единое* есть четвертый и последний принцип философской системы неоплатоников. И если излагать эту систему сверху, то единое, будучи абсолютной неразличимостью, путем саморасчленения и саморазделения, развертывает свое содержание, прежде всего в виде ума, т. е. в виде расчлененной и едино-раздельной формы всякого бытия, затем погружает этот ум в дальнейшее расчленение, а именно в самодвижное становление души, и, наконец, достигает своей последней реализации в результатах действия этой души, т. е. в теле, сначала общекосмическом (или в космосе), а затем и в отдельных внутрикосмических телах, душах и умах.

Таковы эти четыре основные ступени бытия, по учению неоплатоников, и тем самым четыре основных принципа их философской системы:

ЕДИНОЕ,
УМ,
ДУША,
КОСМОС

Для дальнейшего будет очень важно заметить, что уже Платон, в последний период своего творчества, помещал между единым и умом еще одну область, которая не представлена у всех неоплатоников с одинаковой четкостью, но как раз у Прокла

представлена в очень разработанном виде. Это есть область *чисел.* Ведь каждое отвлеченное число, с одной стороны, совершенно бескачественно и в этом смысле вполне аналогично неоплатоническому единому, не указывая собою ровно ни на какой предмет и будучи выше всякого предмета и вещи, всякого качества и всякого реального наполнения, которое может быть для числа каким угодно. С другой же стороны, всякое число есть обязательно некоторое расчленение и принцип всякого различения и оформления и, следовательно, вполне аналогично неоплатоническому уму. Этим числам как области средней между бескачественным единым и окачествованным умом Прокл посвящает множество страниц и целых глав в своих трактатах, причем каждое такое число он называет богом, и учение об этих сверхмыслительных числах является у него учением о богах.

Если мы теперь, вооружившись этими «первоосновами» философии Прокла, обратимся к нашему трактату, то первое, что бросится нам в глаза, это — наличие, по крайней мере в первых его параграфах, учения об едиом. Правда, это учение дается здесь в очень абстрактной форме и в дальнейшем путается с многочисленными проблемами эманации, продуцирования («произвождения»), потенции и энергии и т. д., так что само это учение об едином как бы затеривается. Но вот, начиная с § 113, дается у Прокла довольно отчетливое учение о богах и доходит до § 159. Если же вникнуть в содержание дальнейших параграфов, то начиная с § 160 мы имеем здесь — и опять-таки систематическое, а не случайное — учение об уме и умах. Продолжается оно до § 182. А §§ 183 — 211 посвящены учению о душе и душах. Проблемы космоса в трактате

отсутствуют (очевидно потому, что натурфилософия не является для Прокла «первоосновой» «теологии»).

После этого обзора становится совершенно ясным, что вся первая половина трактата, т. е. до учения о богах-числах, а именно §§ 1 — 112, может быть только одним, а именно учением об едином и многом. Если, начиная с § 113 и до конца, мы находим в трактате совершенно очевидное систематическое учение о трех основных принципах философии, то предшествующая им часть трактата может быть разъяснением только такого же основного принципа философии и притом, конечно, логически предшествующего этим трем. А таковым принципом может быть только единое, которое как раз предшествует и числам, и уму, и душе. Это дает путеводную нить и для анализа первых 112 параграфов в целом, которые при ином подходе действительно представляют собою что-то весьма путаное и сумбурное.

Итак, весь трактат состоит из четырех основных отделов, а именно из учения об едином и многом, о богах, об уме и о душе. Рассмотрим теперь каждую такую часть отдельно.

2. Учение об едином и многом. Это наиболее обширная и наиболее трудная часть всего трактата. Требуется большое усилие мысли, чтобы в ней разобраться и найти какую-нибудь определенную систему в развертывании ее богатого содержания. Нам думается, что мы нашли некоторый реальный принцип, который проводился Проклом при составлении этого отдела трактата. Принцип этот можно было бы определить как принцип постепенного *перехода от абстрактного к конкретному.*

В самом деле, первые 6 параграфов, как мы уже указывали, содержат в себе весьма абстрактную теорию единого и многого. Здесь совершенно ничего

не говорится ни о воздействии единого на многое или обратно, ни даже о простом переходе единого во многое и обратно. Единое и многое мыслятся здесь по преимуществу совершенно раздельно, как бы вполне независимо друг от друга; и единственно, о чем тут идет речь, — это о разных типах единого, возникающих в связи с тем или другим взаимоотношением этого единого с многим. Нам кажется, что будет вполне правильным наименовать эти первые 6 параграфов трактата как учение об едином и многом в их *статике.*

Совершенно другую картину представляют собою §§ 7 — 13. Здесь, несомненно, Прокл уже покидает статическую точку зрения первых параграфов. Единое трактуется здесь как то, что все продуцирует и к чему все стремится, поскольку все, желая себя сохранить, обязательно сохраняет свою целость и свое единство. В этом смысле единое уже перестает быть просто абстрактной категорией, но становится чем-то более конкретным, являясь предметом всеобщего стремления и потому благом.

Однако, ставши на этот путь более конкретного исследования своего единого, Прокл с тех пор уже не покидает этой новой плоскости конкретного и в дальнейшем только больше утверждается на ней. Именно, если единое охватывает все, то, очевидно, оно и во все переходит. Но, переходя во все, оно, как абсолютное единое, не рассыпается на определенное множество и не погибает в нем, а в каждом его моменте остается самим собою и само себя утверждает. Другими словами, единое не только различается и разделяется, не только исходит из себя самого вовне и в иное, но в то же самое время и везде отождествляется с самим собою, сохраняется самим собою, возвращается к самому себе. Отсюда знаме-

нитое учение Прокла о триаде: пребывание, эманация, или исхождение, выхождение, и возвращение, или обращение. Ясно, что тем самым дается гораздо более конкретная картина единого, чем это было в §§ 7 — 13. Эти §§ 14 — 17 и трактуют о таком самодвижении единого, которое есть не что иное, как возвращение к самому себе. Добавим к этому, что всякая эманация, конечно, не есть просто движение, но еще и движение силовое, создающее новые формы бытия, или, как говорит Прокл, оно есть и продуцирование. Этой диалектике самодвижения по его содержанию и качеству посвящаются дальнейшие §§ 18 — 22.

До сих пор развитие мыслей Прокла очень ясно. Могут, однако, представить некоторое затруднение §§ 23 — 24, трактующие об одной из самых фундаментальных категорий в системе Прокла, именно о категории причастности. Этот термин, представляющий собою буквальный перевод соответствующего греческого термина, сам по себе является для русского слуха мало говорящим. Тем не менее Прокл придает ему огромное значение и посвящает ему значительные отделы своих сочинений. Сущность этого понятия сводится к тому, что всякая вещь, знача что-нибудь, к этому «чему-нибудь» и приобщается, ему «причастна». Причастность, таким образом, указывает на то высшее, к чему низшее приобщается и от чего оно осмысливается, т. е. получает свой смысл, и оформляется. Ясно, что причастность говорит все на ту же самую тему об едином и многом, но говорит не о переходе единого во многое, а, наоборот, о переходе от многого к единому, когда множество, становясь целым и потому получая свой смысл, «причастно» тому единому, которое делает его целым и осмысленным.

Другими словами, §§ 23 — 24 говорят тоже о динамическом взаимоотношении единого и многого, но, в противоположность предыдущим параграфам, идут не по линии от высшего к низшему, а, наоборот, от низшего к высшему и тем самым являются естественным дополнением к §§ 18 — 22.

Но если Прокл в изображении динамической картины своего единого и многого говорил сначала о переходе от единого и высшего ко многому и низшему, а затем, наоборот, от многого и низшего к единому и высшему, то так же естественно заговорить ему и о таком динамическом взаимопереходе единого и многого, который берет это единое и многое на одной и той же плоскости и рассматривает их равноправно. Разумеется, полного равноправия здесь не может быть уже по одному тому, что всякое множество ниже и слабее единства. И, тем не менее, Прокл все же находит возможным сохранить законность и естественность появления множества и достигает он этого в своем учении о круговращении, формулированием в § 33. Этот образ круговращения единого и это понятие круговращения сами по себе очень просты, понятны, вполне естественны и хорошо рисуют основную идею Прокла. Конечно, если единое переходит во многое, но в этом многом остается самим собою, то это значит, что единое через многое возвращается к самому себе, т. е. находится в вечном круговращении. Ясно, что этим самым спасается и законность, естественность множества, которое, несмотря на свою низшую природу, все равно находится в нерушимой связи с единым. Вот этой новой позиции в рассмотрении динамического перехода от единого к многому и от многого к единому и посвящены §§ 25 — 35. Само учение о круговращении формулируется тут не

сразу, но, как мы сказали, только в § 33. Сначала идут всякого рода предварительные разъяснения о диалектике продуцирования, о связи его с совершенством, о методе уподобления низшего высшему и т. д.

Тем самым впервые возникает для Прокла возможность заговорить диалектическим языком и о том понятии блага, которое он выставил в начале своего динамического рассуждения, в §§ 7 — 13. Вооружившись рассмотренной им в предыдущем диалектикой круговращения, он теперь может говорить о совершенстве, конечно, гораздо более конкретно, гораздо более расчлененно и гораздо более диалектично. Этому рассуждению и посвящаются §§ 36 — 39, которые являются завершением и резюме всего рассуждения о динамическом взаимопереходе единого и многого.

С § 40 начинается разработка совершенно новой темы. Здесь мы уже не слышим ни о переходе единства во множество, ни об эманации и возвращении, ни о продуцировании. Несколько параграфов, а именно §§ 40 — 47, занято темой о том, что́ Прокл называет самобытным, или самосущным, и что́, если буквально переводить соответствующий греческий термин, является для самого себя основой, или «подставкой». Ясно, что здесь идет речь о субстанции, т. е. о том, что́ основано на самом себе, так как полный перевод соответствующего греческого термина был бы «то, что́ является для самого себя подставкой». Новизна этой темы ясна сама собой, и видимый перерыв здесь в изложении прямо бросается в глаза. Следовательно, чтобы найти логически понятное место для этой темы во всем учении об едином и многом, надо посмотреть, о чем идет речь дальше. Дальше же, после углубления проблемы самобытности до проблемы вечности в §§ 48 — 55,

Прокл дает развернутую теорию целого и частей, — конечно, не в плане абстрактной феноменологии, которая вполне чужда и Проклу и всей античной философии, но в плане учения о причинах.

Если мы теперь сопоставим теорию самобытности с теорией целого и частей и попробуем объединить эти две теории, то, кажется, не трудно будет и дать наименование всему этому отделу, т. е. §§ 40 — 74. Обратим, во-первых, внимание на то, что теория целого и частей есть не что иное, как теория строения, или теория структуры единого, ставшего целым. Во-вторых, целое здесь уже не есть просто единое, но это такое единое, которое вобрало в себя множество и в котором уже нельзя различить единое и многое. То, что раньше называлось у Прокла самобытным, т. е. субстанцией в себе, теперь, с присоединением структуры, превратилось уже в некоторого рода организованную и оформленную субстанцию, в субстанцию, которая имеет теперь определенный вид и форму, а не является просто субстанцией в себе. Если это так, то §§ 40 — 74, взятые в целом, являются тем отделом трактата, который изучает единое и многое в их органическом сращении, а не рассматривает их раздельно, хотя бы и в условиях динамического взаимоперехода и взаимодействия. Единое и многое слиты здесь в один организм целости, а не просто действуют одно на другое и не просто переходят одно в другое, оставаясь вполне раздельными моментами целого.

Так же мало понятной является и та новая тема, которую разрабатывают §§ 75 — 83. Это есть тема о потенции и энергии. Сама по себе эта тема, конечно, не находится в противоречии с тем, что Прокл выставлял раньше. Однако, если иметь в виду все предыдущее учение об эманации и продуцировании,

то не понятно, что нового могло бы дать учение о потенции и энергии; и для неопытного взора это опять может представиться только излишним нагромождением. Но, даже если и не засматривать дальше, то уже само учение о потенции и энергии тем существенно отличается от учения об эманации и продуцировании, что оно предполагает некоторого рода организм, вырастающий из некоторого вполне определенного зерна или семени, потому что зерно или семя именно в потенции содержит в себе организм, а организм есть результат энергийного роста этой потенции и этого зерна или семени. Уже это одно соображение заставляет рассматривать §§ 75 — 83 как непосредственное продолжение учения об органической целости, развитого в §§ 40 — 74.

Дальнейшее только подтверждает эту ситуацию. Именно, §§ 84 — 96 заняты проблемой предела и беспредельного. Это известное античное учение о пределе и беспредельном в очень ясной форме рисует нам общеантичную тенденцию к тому, что можно было бы назвать пластикой мысли. Согласно этому учению, мысль создается из двух принципов: сначала мы имеем некий неопределенный фон без начала и без конца, некий континуум, нечто «беспредельное»; затем на этом абсолютно однообразном фоне мы начинаем отличать одно от другого и проводить границу между двумя, теперь уже различающимися для нас, областями; и, наконец, замкнувши ту или иную фигуру на этом фоне, вырезавши, так сказать, на этом фоне его определенный участок, мы получаем для мысли нечто законченное и фигурно построенное, в чем есть и «беспредельное», и ограничение его «пределом». Другими словами, вводя теорию предела и беспредельного в §§ 84 — 96, Прокл хочет решать все ту же самую проблему

структуры; но теперь, после учения о потенции и энергии, проводимая им структурность будет относиться уже не просто к единому и многому в их органическом сращении, но, очевидно, к самому этому организму, который появился из единого и многого, и притом рассматривается как бесконечно проявляющий себя в определенной среде. Это и подтверждается последней частью всего учения об едином и многом.

Эта последняя часть, занимающая §§ 97 — 112, как раз и трактует о такой бесконечности, которая, несмотря на свою бесконечность, вовсе не является чем-то неопределенным, лишенным конца, предела, границы или формы, но таким бесконечным, которое обладает и границей, и формой, и структурой и которая не есть просто организм как абстрактная категория, но организм реально живущий, единый и целостный, т. е. во всех своих отдельных моментах присутствующий целиком, но в то же самое время и расчлененный, раздельный, как бы обрисованный и очерченный на отличном от него фоне, как бы фигурный, и пластический. Такую бесконечность, которая не уходит в неопределенную мглу и потому является только потенциальной, но которая выявила себя как определенную энергию, т. е., имея в виду античные установки, выявила свой организм, нужно так и назвать бесконечностью в энергии, энергийно; а так как слово «энергия» по-латыни переводится как «акт» и термины «акт» и «актуальный» в философии гораздо более популярны, то мы и должны эту прокловскую бесконечность назвать актуальной бесконечностью. Ее теории и посвящены §§ 97 — 112, подготовленные предыдущими параграфами о самобытном и структурном вообще. Именно, здесь мы находим учение об органическом взаимоотноше-

нии членов бесконечного ряда и об органическом взаимоотношении самих этих рядов (§§ 108 — 122). Если иметь в виду весь трактат, то особенно важны для теории актуальной бесконечности §§ 93, 152, 159, 179. Дается тут также и учение о девяти основных типах бесконечности (§ 103).

Таким образом, если обозреть все это учение об едином и многом, развиваемое в §§ 1 — 112, то можно довольно явственно нащупать ту линию, по которой идет развитие этого учения. Линия эта движется *от абстрактного к конкретному.* Единое и многое сначала берутся статически, потом динамически, потом органически; и, наконец, этот организм, в котором слились единое и многое, трактуется как бесконечность, как бесконечная и универсальная жизнь, как живой организм бесконечности. Можно спорить об отдельных деталях на этом пути и об отдельных экскурсах и отклонениях. Но указываемая здесь нами линия развития от абстрактного к конкретному не может подлежать никакому сомнению.

3. Учение о числах. Как было сказано выше, вторым большим отделом трактата являются §§ 113 — 159, посвященные учению о числах, или богах. Тут вызывает разные сомнения и недоумения уже само его отождествление чисел с богами. Необходимо отдать себе ясный отчет в содержании всего этого отдела, несмотря на всю его экзотику и несмотря на его кричащее противоречие нашему современному философскому сознанию. Чтобы понять рациональное зерно, обратим внимание на следующие три обстоятельства.

Во-первых, необходимо взять отвлеченное число, как оно в настоящее время понимается, в его отличии от именованного числа. Можно брать пять столов,

пять стульев, пять домов; но все это указывает только на то, что можно брать и пятерку вообще, отвлеченное число пять, независимо от того или иного конкретного и вещественного его наполнения. Отвлеченное число, таким образом, есть нечто бескачественное. Это есть такая форма или такая система, которая может быть заполнена любым качеством, любым содержанием и любым бытием. Но сама по себе эта форма или эта система выше всякого качества и выше всякого бытийного наполнения. Если мы усвоим себе эту простейшую мысль, которую понимает уже всякий школьник, то мы не будем пугаться основной квалификации числа у Прокла как именно *сверхсущного*. Многие читатели Прокла и неоплатоников, пугающиеся слов, уже заранее ставят крест на этом понятии Прокла, не понимая того, что под этой сверхсущной природой числа кроется самое обыкновенное, самое естественное и самое необходимое представление об отвлеченном числе. Если мы понимаем, что в пяти столах, в пяти стульях и в пяти домах выступает одна и та же отвлеченная пятерка (а не понимать этого мы не можем, ибо иначе мы не владели бы способностью счета), то мы должны также прекрасно понимать и то, что́ Прокл называет сверхсущной природой числа. Сверхсущное у Прокла — это есть только бескачественное и отвлеченное, и больше ничего. Термин этот для многих звучит устрашающим и ужасающим образом, но означает он нечто простое и обыкновенное. Разумеется, у Прокла, как часто и вообще в античности, некоторые самые простые понятия окутываются густым покровом мистики, потому что человеческий ум, впервые открывший ту или иную закономерность, никак не может надивиться глубине и широте своего открытия и наделяет его

всякого рода мистическими и фантастическими элементами, которыми он и выражает свой вполне естественный восторг и удивление. Нет ничего непонятного в том, что все операции над числами и величинами и такого рода геометрические утверждения, как теорема Пифагора, вызывали в античности огромный восторг, художественный и даже религиозный. Поэтому нет ничего удивительного также и в том, что свои сверхсущные числа Прокл изъясняет часто при помощи тех или иных художественных и мистических выражений. Рациональное зерно здесь — простейшее и очевиднейшее.

Во-вторых, необходимо обратить внимание и на то, что отвлеченность числа превосходит не только те или иные физические вещи, но даже и любые умственные и логические построения. Отвлеченным числом мы пользуемся не только для сосчитывания физических вещей, но даже и для отвлеченных понятий и суждений число есть нечто еще более отвлеченное. Число есть вообще принцип всякого различения и разделения и всякого вообще соединения и объединения, хотя бы эти процессы и происходили в максимально отвлеченном мышлении. Вот почему у Прокла числа поставлены выше даже самого ума, выше даже идеального мира, выше самого бытия. Они суть принципы различения бытия, т. е. принципы самого бытия, но никак не само бытие, поскольку всякое бытие, как бы отвлеченно мы его себе ни представляли, всегда есть некое качество, всегда есть некое «что-нибудь», некое «нечто». Число же не есть нечто и не есть качество, но то, что производит те или иные различения и разделения в пределах того или иного качества, т. е. в пределах логического, смыслового, умственного или физического, телесного, материального. Таким

образом, сверхсущный характер числа у Прокла нужно понимать не только в том смысле, что число выше физических вещей и материальности, но что оно выше также и всего числового, логического и умственного, т. е. выше всякого качества вообще.

В-третьих, наконец, чтобы уяснить себе рациональное зерно учения Прокла о числах, обратим внимание еще на одно обстоятельство, тоже весьма простое и вполне очевидное. Оно заключается в том, что во всяком отвлеченном числе можно различать две стороны. Одна сторона — это составленность всякого числа из единиц. Пятерка состоит из пяти единиц, десятка — из десяти единиц и т. д. Но есть еще и другая сторона. Дело в том, что для понимания того или другого числа вовсе не нужно одновременно с этим пересчитывать все те единицы, из которых оно состоит, и держать их в уме в раздельном виде. Всякий понимает, что такое «миллион». Но это не значит, что у понимающего это слово весь этот миллион единиц должен находиться в уме в раздельном и расчлененном виде. Слово «миллион» мы понимаем так же просто и непосредственно, как мы понимаем, например, и слово «дом». Ведь всякий дом тоже состоит если не из миллиона, то, во всяком случае, из многих десятков или сотен всякого рода мелких вещей, — досок, балок, гвоздей, стекла, металлических предметов и т. д. и т. д. И тем не менее слово «дом» понимается каждым нормальным человеком так же просто и непосредственно, как и зеленый или красный цвет воспринимается просто и непосредственно всяким нормальным глазом. Однако, если это так, то во всяком отвлеченном числе, кроме его составленности из отдельных единиц, имеется еще нечто совершенно простое, непосредственно воспринимаемое, очевидное, абсолютно неде-

лимое и единичное, отличающееся от всякого другого числа так же просто и очевидно, как зеленый цвет отличается от желтого цвета. Это разделение двух сторон в числе Прокл проводит весьма четко и настойчиво, и это является одним из самых центральных тезисов во всем его учении о числах. Число, взятое со стороны его неделимости, единичности и абсолютной простоты, со стороны его несводимости на отдельные числа, Прокл называет просто «единицей», что мы переводим как «единичность». Поэтому все вообще числа у Прокла, из скольких единиц они ни состояли бы, имеют у него постоянное название «единицы». А с присоединением предыдущей характеристики все числа у него имеют общее определение как «сверхсущные единичности». Как мы теперь видим, под этим страшным выражением кроется простейшая и очевиднейшая мысль.

Ко всему этому необходимо сделать еще то существенное добавление, что при таком понимании единичности она не может быть чем-то мертвым и неподвижным, поскольку в ней заложено самое зерно, самый корень, самое семя всей той структуры, которая дана в числе. Ведь эта единичность содержит в себе как бы заряд всех тех единиц, из которых состоит данное число. Она есть та сила, или та, как говорит Прокл, *потенция*, которая порождает из себя все единицы, входящие в данное число. Это есть *творческий, созидательный принцип самого числа* и, уж подавно, принцип различения, разделения и объединения всего сущего вообще, умственного, душевного и физического.

После всех этих разъяснений, т. е. после уяснения трех необходимых принципов, о которых у нас сейчас шла речь, мы можем уже без труда разобраться во всем учении Прокла о числах, а также и понять,

почему эти числа квалифицируются у него как боги. В самом деле, если число выше всего, даже выше мышления, если оно есть принцип и творческая сила всякого вообще разделения и объединения, то ясно, что оно занимает первое место после единого, являясь его расчленяющей и объединяющей силой и принципом. Так как, по Проклу, все физическое определяется душой, а все душевное определяется умом, а все умственное (мыслительное) и идеальное определяется числами, которые и суть не что иное, как принципы самой идеальности, то нечего удивляться тому, что эти числа получают у Прокла квалификацию богов. После всех наших разъяснений становится вполне понятным помещение богов именно в сферу чисел. Эти числа-боги являются у Прокла творческими принципами самой идеальности, а через это и творческими принципами всего того, что зависит от той или иной идеальной области. Если отделить от этого учения все мистическое, то останется простейшая и понятнейшая идея, а именно та, что всякое качественно наполненное мышление содержит в себе более внутреннюю и более отвлеченную структуру, или систему первичных полаганий и отрицаний, определяемую всякий раз теми или иными творческими и создательными смысловыми установками. Это и есть рациональное зерно и разгадка учения Прокла о числах-богах.

Конечно, отделять мистику от этого учения Прокла о числах-богах можно только условно, исключительно в целях уяснения себе его рационального смысла. Производить же это отделение в окончательном виде и приписывать Проклу найденное нами рациональное зерно в таком оголенном виде, без всякой мистики, было бы, конечно,

антиисторично и вело бы к искажению подлинного лица этой философии.

Что касается конкретного разделения всего этого отдела о числах-богах, то тщательный анализ обнаруживает здесь несколько подразделений. Прежде всего, Прокл дает самые общие установки по этому предмету, развивая свое определение числа в §§ 113 — 116. Это определение числа дается на основании того разделения единичности (или единицы) и объединенности, которое он формулировал еще в § 6. Поскольку, далее, в связи с самим определением числа естественно заговорить о функциях этого числа в инобытии, Прокл посвящает целое большое рассуждение именно вопросам об отношении богов к инобытию в §§ 117 — 150. Завершается это общее учение о числах-богах классификацией богов в §§ 151 — 159.

4. Учение об уме. Число тождественно с единым по своей бескачественности, или «сверхсущности». Но оно отличается от него тем, что представляет собою ту или иную систему полаганий, то или иное множество актов полагания, причем тут пока еще неизвестно, о полагании чего именно идет речь и что именно здесь разделяется и соединяется. Однако, как только появилось число, т. е. принцип разделения и соединения, или акты полагания неизвестно чего, так тотчас же сам собой возникает вопрос и о том, что́ именно должно полагаться и что́ именно мы будем разделять и соединять, т. е. возникает вопрос о *качественном наполнении* и качественном выражении полученных нами чисел и количеств. Сначала, конечно, речь пойдет о первичном качественном наполнении, а не о всяком, какое только может быть. Это первичное качественное наполнение чисел уже переводит нас из сферы сверхсущно-

го в сферу *сущего*, или *бытия*. Вся эта область первичного бытийного наполнения чисел называется у Прокла, вообще говоря, *умом*, или *мышлением*.

Здесь тоже надо рассеять одно печальное недоразумение, которое возникает у всякого новичка, особенно находящегося под влиянием западноевропейских учений о мышлении. Мышление очень часто трактуется как нечто вполне субъективное и даже узко субъективное, как нечто психологическое. Это не имеет ничего общего с неоплатоническим учением о мышлении и уме. Мышление является здесь процессом в самом бытии, процессом самого бытия, космическим и надкосмическим процессом, т. е. мышление здесь неразрывно связано с самим бытием и есть не что иное, как субъективная сторона самого бытия, когда само бытие мыслит само себя и когда само бытие имеет свой собственный смысл и тождественно с ним. Таким образом, в неоплатоническом уме и мышлении нет ровно ничего субъективного в смысле субъективизма и индивидуалистической философии.

С другой стороны, существует большая опасность и в сближении неоплатонического учения об уме с объективным идеализмом. Наиболее последовательный объективный идеализм, именно гегелевский, вообще ниего не признает, кроме мышления, т. е. кроме логического развития понятий, суждений и умозаключений, и сводит все прочее бытие, в том числе и чисто материальное, к этой объективной логике саморазвивающегося мышления. Мышление тут, действительно, вполне объективно; но зато, кроме мышления, здесь вообще ничего не существует, и все существующее есть только продукт логического мышления. Можно сказать, что Прокл и неоплатоники ничего общего не имеют с таким

объективным идеализмом, как они не имеют ничего общего и с субъективным идеализмом.

Прежде всего мышление здесь отнюдь не является основой всего, но само есть нечто производное. Именно, выше мышления и выше ума, по ранее изложенному учению Прокла, единое. А это единое есть зародыш, зерно, семя и корень всего существующего, включая числа, ум, область души и весь материальный мир, как в его целом, т. е. как космос, так и во всех составляющих его отдельных физических телах. В едином — основа всего умственного, идеального, но точно так же и всего материального, всего физического. Умственное же и мыслительное есть только один из этапов саморазвития этого единого. Эту концепцию можно квалифицировать как угодно; можно называть ее мистицизмом, метафизикой, идеализмом и, если угодно, даже объективным идеализмом. Но она не имеет ничего общего с тем объективным идеализмом, который мы знаем и который основан на абсолютизации логического развития понятия.

Но не менее важно и другое отличие Прокла от объективного идеализма. Даже когда мы покидаем ступень единого и сосредоточиваемся на ступени ума и мышления, то и здесь будет полным искажением философии Прокла говорить о каком-нибудь примате мышления над бытием. Мышление и бытие даны здесь абсолютно равноправно, они абсолютно адекватно покрывают друг друга и ни одно из них не главенствует над другим. Прокл учит, что вечное бытие вечно мыслит само себя, что, кроме этого бытия, нет ничего, что это мышление ничему другому и не принадлежит, кроме бытия, и что бытие только и есть то, что в данном случае мыслит. Но если здесь всерьез не имеется в виду никакого

примата мышления над бытием, то ясно, что ускользает последняя возможность приравнивать неоплатонизм объективному идеализму.

Итак, учение Прокла об уме и мышлении надо строго отличать от общеизвестных систем субъективного и объективного идеализма. Античная материалистическая тенденция сказалась даже здесь, в этой мистической философии; и даже здесь она сумела поставить объективную действительность выше мышления, а в самом учении о мышлении уравнять права субъективных и объективных установок.

После всех этих разъяснений будет нетрудно понять, что в своем изображении сферы ума Прокл и неоплатоники начинают не с чего иного, как именно с бытия. Бытие и есть то первое качественное наполнение чисел, о котором мы сейчас говорили. Здесь перед нами уже не пустое внутри себя число, но число с определенным содержанием, так что здесь перед нами возникает уже «нечто», или «сущее», что в дальнейшем и явится предметом мышления, объектом мышления, его объективной основой. Но мышление в узком смысле слова и познание в собственном смысле слова все еще не сразу возникает и после этого бытия. После бытия Прокл помещает еще одну область, которая является развитием и становлением бытия, переходом его в беспредельность, в энергию, по сравнению с которой бытие, взятое само по себе, есть только потенция. Эту область энергийного наполнения бытия, т. е. эту область перехода от чистого и отвлеченного качества к живому, становящемуся и деятельному качеству, Прокл называет *жизнью*. И только после этой жизни, когда жизнь уже охватила все и больше ей некуда развиваться, когда она тем самым обратилась к себе, вернулась к себе самой, замкнувшись в

собственных пределах, и когда она, наконец, тем самым сопоставляет себя с собою, сравнивает себя с собою, осознает и мыслит себя самое, только после всего этого возникает у Прокла та новая область, которую он именует *познанием*, или *мышлением*, или *умом* в собственном смысле слова. Эти три ступени — *бытие, жизнь* и *познание (мышление)* — и составляют ту общую сферу, которую Прокл именует умом в широком смысле слова. Нетрудно заметить из этой последовательности рассуждения, что если и может идти речь здесь о каком-нибудь примате, то скорее только о примате бытия над мышлением, но никак не о примате мышления над бытием. А если применить постоянную квалификацию у Прокла саморазвития единого как процесса постепенного ослабления и ухудшения этого единого, то необходимо будет сказать (да Прокл постоянно и сам так говорит), что числа слабее и хуже единого, бытие слабее и хуже чисел, жизнь слабее и хуже бытия, а мышление и познание еще хуже и еще слабее, чем все предыдущие области единого, чисел, бытия и жизни. Нужно, однако, сказать, что эта квалификация у Прокла носит меньше всего логический характер, а скорее говорит об его мировоззрении и мироощущении, с точки зрения которого единое сплошь убывает в своих эманациях, и это убывание последовательно проходит все свои стадии от чисел, бытия, жизни и ума к душе, телам и материи. Что же касается логической стороны вопроса, то Прокл не устает говорить о равноправии и взаимной адекватности бытия и мышления. Бытие у него создается мышлением, а мышление создается бытием. Бытие у него есть объективная сторона мышления, а мышление есть субъективная сторона бытия. Творить у него значит мыслить, а мыслить

значит творить. Ум у него познает все, и притом все сразу, в одно мгновение; но это все есть он же сам, так что его познание есть только его самопознание. И бытие у него существует само по себе, вне ума и независимо от мышления, так что мышление, мысли его, ровно ничего не прибавляет к нему нового; но это и значит, что бытие, не нуждаясь ни в каком другом мышлении, имеет свое собственное мышление и не может существовать без него, так как иначе оно не имело бы собственного смысла от самого себя, но имело бы этот свой смысл только от иного, т. е. само по себе было бы лишено смысла, само по себе было бы бессмысленно. Коротко говоря, мышление и бытие у Прокла абсолютно тождественны и абсолютно различны, составляя в целом нечто единое и нераздельное.

В связи с этим, наконец, делается понятным и ход рассуждения Прокла в этом отделе трактата, посвященном учению об уме и занимающем §§ 160 — 181. Именно, вполне естественно, что сначала Прокл дает первичное определение ума, отграничивая его как сверху от единого и чисел, так и снизу от души и космоса, посвящая этому начальные §§ 160 — 166. Вполне понятно также и то, что центральною частью учения об уме является теория самотождественности ума, включая теорию взаимоотношения мышления и бытия — §§ 167 — 176. Итак, как все те области, которые возникают из единого, есть результат его постепенного ослабления, то, естественно, что и вся область ума отнюдь не является в этом смысле абсолютно однородной, но в порядке эманации тоже выражается в виде целой иерархии разных ступеней ума, разных типов его универсальности. Этому и посвящаются заключительные параграфы этого отдела — с 177 по 181.

5. Учение о душе. Наконец, переходим к заключительному отделу трактата, посвященному учению о душе, — §§ 182 — 211. Для анализа трактата очень важно указать с самого же начала на специфику души, или на тот новый тип становления, который обусловливает собою обязательность для Прокла этого понятия души.

О становлении мы говорили и выше, еще в пределах ума. Душа тоже определенным образом связана со стихией становления. Какая же разница между этими двумя типами становления? Для решения этого вопроса надо принять во внимание, что становление внутри ума, или то, что Прокл называет жизнью, есть становление *умственное, смысловое*, т. е. такое, которое лишено всяких перерывов и разрывов и которое дано сразу и целиком, со всеми своими мельчайшими переходными моментами. Опять-таки полезно будет привлечь для этой категории некоторые современные математические теории.

Дело в том, что математический анализ, хотя он и оперирует с отвлеченными числами и величинами, все же пользуется понятием изменения и трактует именно о переменных величинах. Бесконечно малое определяется в математическом анализе как та величина, которая может стать менее любой заданной величины, т. е. это есть величина бесконечно умаляющаяся. Другими словами, числа и величины рассматриваются здесь с точки зрения идеи бесконечного процесса. При этом все моменты такого бесконечного процесса даны сразу и одновременно в одной формуле. Можно эту формулу вычислять или не вычислять, можно ее вычислять только с известной точностью и только до известного члена; и все же здесь в одной формуле заключается

метод получения бесконечного количества величин, становления, бесконечного процесса определенным образом возникающих величин. Поскольку сам Прокл оперирует все время с математическими понятиями, которые для него не просто пример и образец, но часто подлинный и единственный предмет исследования, постольку привлечение математических аналогий для уяснения теории Прокла является делом вполне законным и полезным. А математика как раз учит нас о таких числах и величинах, которые обладают характером становления, непрерывного или прерывного; а это как раз и есть становление умственное, мыслительное, логическое, смысловое, поскольку тут имеются в виду числа и величины отвлеченного характера, а не обязательно конкретное время и пространство или отдельные конкретные отрезки того или другого.

Совсем другое — становление вне ума, вне мышления, становление материальное. Это есть такое становление, которое вовсе не обязательно брать целиком и которое существовало бы в одной математической формуле независимо от того, приступаем ли мы к вычислению этой формулы, и независимо от того, до каких пределов мы продолжаем это вычисление. Когда берется, например, становление времени, то это значит, что мы берем попросту тот или иной отрезок времени, совершенно не переходя за его пределы; и при этом совсем нет никакой логической необходимости выходить за пределы этого отрезка, если мы не выходим за эти пределы фактически. Всякое материальное становление таково, что отнюдь не все оно берется целиком и отнюдь не все составляющие его моменты обязаны браться целиком. Становящаяся во времени вещь то может существовать в тех или других своих

моментах или частях, то может не существовать, то может погибнуть вся целиком со всем своим становлением. Вот этот-то новый тип становления, или, вернее, новый тип его использования, и берет Прокл в своем учении о душе и материи.

Основной тезис Прокла в этой области сводится к тому, что это внемыслительное, фактическое становление либо берется целиком, как время целиком, как все время, или как универсальное время, либо берется в тех или других своих отрезках. В первом случае мы получаем вечный космос: и принцип такого вечного становления космоса есть душа, которую Прокл называет *мировой душой*, или *универсальной душой*. Во втором же случае образуются бесконечно разнообразные отрезки времени для более или менее длительного существования отдельных тел или явлений; и соответствующие принципы становления для этих отдельных тел и явлений Прокл называет *внутримировыми душами*. Однако ничто не мешает брать это всеобщее душевное становление и без того космоса, в котором оно фактически осуществляется, как можно брать, например, законы природы в их целом как некую научную и логическую систему, без той материи, в которой они фактически осуществляются. Такая универсальная душа будет, по Проклу, вполне адекватной универсальному уму и окажется только той стороной ума, которая обращена к космосу и является системой всех его закономерностей и всех его всевозможных протеканий. Поэтому во вступительной части отдела своего трактата, где мы находим учение о душе, а именно в §§ 182 — 185, Прокл и дает рассуждения о разных типах души, т. е. душах божественных, душах ума и душах изменчивых.

Анализ всего этого отдела о душе обнаруживает, что основные определения души занимают Прокла не сразу, но в §§ 186 — 197. Вдумываясь в эту часть трактата, мы приходим к выводу, что основным определением души является именно то, которое мы формулировали выше, а именно то, что душа есть средняя область между неделимым умом и делимым телом. Об этом говорит § 190. Но и прочие параграфы, входящие сюда, есть, в сущности, только развитие этого основного определения. Таково учение, например, о разных свойствах души, об ее бестелесности, об ее бессмертии, об отражении ею в себе всех форм ума, о связанности ее с тем вечным телом, для которого она является одушевляющим принципом, и т. д. Следующее за этим учение о круговращении душ в §§ 198 — 200 и об иерархии душ в § 201 — 204 является только необходимым выводом из приложения к душе общих философских принципов. Так, круговращение душ теоретически уже заложено в общем учении Прокла о круговращении бытия в § 33; учение же об иерархии душ есть вывод из общего учения об иерархии всего бытия, учения, с которым мы повсюду встречаемся в этом трактате.

Особенного внимания заслуживает последняя часть этого раздела, посвященная учению о носителе души, §§ 205 — 211. Дело в том, что, несмотря на всю нематериалистическую направленность своей философии, несмотря на всю свою метафизику, несмотря на весь свой мистицизм, Прокл проповедует *вечную связанность души со своим собственным телом.* Об этой вечной связанности мы читаем еще выше, в § 196. Оказывается, что душа, хотя она и бессмертна, обладает своим собственным телом, которое тоже бессмертно. И хотя душа сама по себе бестелесна, но при ней всегда существует и ее тело,

и существует оно неразрывно с нею и неотдельно от нее. Ведь душа есть принцип одушевления, причем принцип этот — вполне фактический, и одушевление это — фактическое. Следовательно, если при душе не будет такого же фактического предмета, который она одушевляет, то не состоится и самого одушевления, т. е. не будет и самого принципа одушевления, т. е. не будет самой души. Таким образом, если душа вечна, то и соответствующее ей тело тоже вечно. Что же касается смерти физического тела, то она означает только переход одного тела души в другое тело, уже не столь физическое. Да и за пределами физической телесности, вплоть до того вечного и неизменного тела души, которое соответствует ее высшей сущности и является таким же мыслительным, ментальным, какова и сущность самой души. По этому поводу необходимо заметить, что здесь, несомненно, проявляется античная материалистическая тенденция, прошедшая сквозь всю эту неоплатоническую мистику и дающая о себе знать, несмотря на всю специфику неоплатонической философии.

6. Заключение. Проанализировавши весь трактат Прокла «Первоосновы теологии», попробуем теперь подвести некоторые общие итоги этого анализа.

1) Анализируемый трактат вполне оправдывает свое название, потому что он действительно посвящен первоосновам учения Прокла, т. е. проблемам единого и многого, чисел-богов, ума и души.

2) Общий *метод изложения,* применяемый в трактате, есть метод перехода от абстрактного к конкретному. Учение об едином начинается с самых общих утверждений об едином и многом и кончается учением об актуальной бесконечности. Учение о числах начинается с их определения и кончается их классификацией и иерархией. Тот же способ

изложения и в отделах об уме и душе. Отдел о душе, кроме того, кончается учением о носителе души, который является только более общей категорией тела, поскольку у Прокла существует не только физическое тело, но и душевное, и мыслительное, и божественное.

3) *Философский метод*, применяемый в трактате и сознательно и фактически, есть метод диалектический, если под диалектикой понимать учение о развитии через противоположности, т. е. учение об единстве противоположностей. Единое у Прокла есть последнее и окончательное единство всех возможных противоположностей. Число есть абсолютное и неделимое единство всех отдельных единиц, в него входящих. Ум есть единство мышления и бытия. Душа есть единство ума и тела, поскольку она есть мыслительный принцип телесного одушевления.

4) *Мировоззрение*, положенное в основу трактата и разрабатываемое в нем диалектически, есть не что иное, как самое обыкновенное античное, греко-римское язычество. В самом деле, высшая и последняя основа всего бытия, признаваемая у Прокла, не имеет ничего общего ни с какой монотеистической религией, поскольку единое является здесь совершенно безличным принципом, о конкретности которого можно судить только по его последующим эманациям. Из этих эманаций число, ум и душа все еще не обладают полной конкретностью и являются числами, умом и душой чего-то еще другого, подлинно конкретного. И когда мы ставим вопрос о том, что же такое это последнее конкретное, то оказывается, что это есть не что иное, как космос, т. е. определенным образом сформированный мир. Он-то и есть тут последняя реальность и конкретность; и все прочие, более высокие принципы имеют

своею единственной целью обосновать и утвердить именно эту последнюю реальность и конкретность: душа привлекается для объяснения движений в мире, ум — для объяснения закономерности действий души, числа суть принципы ума и его форм, а все числа, взятые вместе, образуют одну общую и уже неделимую единичность, прокловское и неоплатоническое единое. Тогда делается понятным, почему числа, находящиеся между единым и умом, объявлены тут богами. Это суть самые настоящие языческие греко-римские боги, т. е. все эти Зевсы, Аполлоны, Афины Паллады и пр., данные в своем философском раскрытии. Ведь языческие боги являются не чем иным, как обожествленными силами природы и общества. Это и есть их подлинное содержание, столь противоположное надмировому содержанию общеизвестных монотеистических религий. Поскольку, однако, космос мыслится у Прокла вечным, то естественно, что вечными трактуются и те силы, которыми он движется. А так как все эти силы, как и сам космос, представляют собою для пластически мыслящего грека единую, конкретно данную и физическим глазам, и умственному зрению закономерность, то ясно, что эти вечные силы космоса, действующие в нем как вечные принципы его закономерности, трактуются как боги и помещаются в ту сферу, которая у Прокла является наивысшей из того, что вообще доступно человеку, т. е. в сферу чисел. Здесь перед нами оправдывается другой термин, входящий в наименование нашего трактата кроме «первооснов». Именно, «теология», о которой говорит Прокл в наименовании своего трактата, есть попросту диалектически осознанная языческая мифология, ничего общего не имеющая ни с богословием монотеизма, ни со всякого рода «монадами»,

«субстанциями», «понятиями», «духом» и прочими абсолютами метафизики, западноевропейского идеализма и спиритуализма.

5) Отсюда становится ясной и та *материалистическая тенденция*, которая сквозит во всем трактате, несмотря на его основное нематериалистическое содержание. Именно этот античный материализм, за которым стоит пантеистическое язычество, подсказал Проклу такие учения, как его учение о внеличном едином, о богах, которые суть числа, и о числах, которые суть боги, как учение о тождестве мышления и бытия, как учение о необходимой связанности души с телом. Это, правда, имеет мало общего с современным пониманием материализма, но в «теологии» Прокла, в его мистике и метафизике это, несомненно, выражает собою некоторого рода материалистическую тенденцию, насколько только могли существовать элементы материализма в язычестве и, в частности, на последних этапах античного мира.

6) Отсюда вытекает, наконец, и большое *значение* трактата Прокла как наследства прошлого. Философия, развиваемая в этом трактате, умерла в той же степени, в какой умерла и та языческая мифология, осознанием и теорией которой является эта философия. Однако это есть философия диалектическая, если понимать под диалектикой учение об единстве противоположностей; и эта философия там и здесь пронизывается материалистической тенденцией, если под материализмом понимать учение о реальном бытии и материи, существующей вне сознания и независимо от него. Правда, эту диалектику и эту материалистическую тенденцию ни в каком случае нельзя отрывать у Прокла от его языческой мифологии, чтобы не впасть в антиисторическую

модернизацию и не уничтожить самое специфику этой диалектики Прокла и этой его материалистической тенденции.

ПРИМЕЧАНИЯ К ПЕРЕВОДУ ТРАКТАТА

Перевод трактата Прокла сделан по изданию: *Proclus*. The Elements of Theology/A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds. Oxford, 1933; 2 ed. — 1963.

Ввиду трудности многих мест в этом трактате мы иной раз допускаем некоторые пояснения от себя, но заключаем эти пояснения в квадратные скобки, чтобы читатель мог отчетливо видеть, где буквальный перевод из Прокла и где наши пояснения, которые, возможно, некоторым читателям покажутся излишними или неверными. Кроме того, после внимательного изучения текста Прокла мы установили, что первая фраза в каждом параграфе у Прокла является как бы формулировкой теоремы, а сам параграф — доказательством этой теоремы. Это заставило нас для более легкого усвоения текста читателем помещать первые фразы каждого параграфа отдельно, именно в виде формулировок теорем, каковыми формулировками эти фразы и являются фактически, хотя издатели обычно не придают им такого значения.

Далее, в целях достижения все той же ясности мы сочли необходимым ввести от себя разделение трактата на части и обозначение этих частей при помощи кратких заголовков. В рукописях самого Прокла заголовки иногда встречаются, но, по-видимому, они носят совершенно случайный характер, так что нельзя даже судить о том, относятся ли они к отдельным главам или к целому ряду глав.

Переводчик надеется достигнуть этим большей ясности, тем более что критически настроенный читатель, конечно, всегда может исправлять для себя эти заголовки или заменять их другими. Но само собою ясно, что такой раздельный и систематический ум, как Прокл, не мог давать большого трактата в бессвязном виде, и какая-то определенная связь и система мыслей обязательно должны быть в этом трактате. Наши заголовки имеют своей единственной целью не навязывать свое понимание трактата читателю, а только облегчать ему усвоение связи мыслей и метода изложения у самого Прокла.

* * *

[1] Аргументация этого § 1 сводится к следующему. Если какое-нибудь множество действительно лишено всякого единства, это значит, что оно вообще не есть что-нибудь и, в частности, не есть множество. Оно в этом случае распадается на отдельные части. Но если каждая такая часть тоже лишена всякого единства, то и она не есть она сама, а состоит тоже из своих собственных частей. И т. д. и т. д. Таким образом, получается, что если нет единого, то нет вообще ничего, и ни о чем нельзя будет сказать ничего. Если дом есть именно дом, то это значит, что он есть нечто одно. Отнять у него это единство значит лишить его возможности быть самим собой. Но это касается также и всех его частей — стен, крыши, дверей, окон и т. д. Либо все это причастно единству, либо ни самого дома, ни каких бы то ни было его частей не существует.

[2] Тема § 3 очень близка к теме § 1. Отличие ее

заключается только в том, что в § 1 говорится просто о причастности всякого множества единству, а в § 3 говорится о возникновении множества как единства, о становлении его единым.

[3] Аргументация § 4 такова. Допустим, что нет никакого абсолютного единства и что оно есть просто объединенность. Но всякая объединенность есть такое множество, которое только еще причастно единству, т. е. оно и едино и не едино. В таком случае спросим и об этом едином, которое вместе с не-единым составило нашу объединенность: оно тоже есть некая объединенность или оно чистое и неделимое единое? Если оно тоже есть только объединенность многого, то и оно опять будет и единым и не единым. И об этом едином, которое мы здесь вновь получили с новым не-единым, опять возникает тот же вопрос: есть ли оно только единое в себе, или оно есть еще новая объединенность? Получается одно из двух: либо мы всякое единое сводим на объединенность и в погоне за этим единым продолжаем его бесконечно дробить, и оно постоянно ускользает от нас и от нашего определения; либо единое уже с самого начала есть именно оно само, т. е. единое само по себе, и тогда оно уже не может быть только объединенностью многого, и не будет нужды в погоне за ним бесконечно его дробить.

[4] Тезис о подчиненности множества единому доказывается в этом § 5 при помощи анализа трех альтернатив. Первая альтернатива: множество первичнее единства. Это невозможно потому, что множество, уже по одному тому, что оно есть нечто, является единым, т. е. причастно единству; а этого единого, согласно данной альтернативе о первичности множества, т. е. об его существовании до всякого единства, еще нет. Вторая альтернатива: множество

и единство одновременны и логически равноправны, причем нет ничего третьего, что их объединяло бы. В этом случае делается понятным только фактическое объединение единого и многого, поскольку фактически единое может быть многим и многое единым. Однако эта одновременность и равноправие ничего не дают для объяснения их логической объединенности, поскольку единое в данном случае, не нуждаясь во множестве, вполне может существовать самостоятельно; множество же, не будучи причастным единому по существу, не может оставаться самим собою и распадается на бесконечное число бесформенных частей. Третья альтернатива: единое и многое одновременны и равноправны, но объединяет их нечто третье. В таком случае что же такое это третье? Множеством оно не может быть потому, что множество, лишенное единства, по самому своему смыслу разъединяет, а не соединяет. Ничем это третье тоже не может быть, потому что ничто вообще ничего не соединяет и не разъединяет. Следовательно, остается, чтобы этим третьим, объединяющим единое и многое, было единое. Но это и значит, что чистое единое первичнее и того единого, которое вступает в связь со многим, и уж тем более самого многого.

[5] Этот § 6, к сожалению, слишком краток, чтобы развиваемый в нем тезис был вполне ясен. Поясним развиваемую здесь противоположность генады, или единичности, единицы и объединенности на простых арифметических числах. Если мы имеем, например, число пять, то прежде всего ясно, что число это состоит из пяти единиц, т. е. является множеством, или объединенностью пяти единиц. Однако пятерка представляет собою также и некоторую числовую индивидуальность, которая имеет значение и сама по

себе, независимо от разделения ее на пять единиц. Что такое пятерка, это понимает всякий даже и без пересчета всех заключающихся в ней единиц. Если кто-нибудь в этом усомнится, то мы укажем, например, такое число, как миллион, которое всякий понимает не только без перечисления всех единиц, в него входящих, но даже если бы он и захотел их перечислить, он этого не мог бы сделать. Следовательно, миллион, а равно и всякое другое число, есть еще и нечто такое, что понимается сразу, в одном единственном акте мысли, и в этом смысле является неделимым, некоей единичностью и даже просто единицей. И все такие единицы мы различаем и понимаем так же просто и непосредственно, как желтый, красный или синий цвет предметов. Это и заставило Прокла выставить понятие единицы, или единичности, которое вполне отлично от объединенности, многого, поскольку такая единичность уже не делится на части и есть нечто простое, в то время как объединенность состоит из многого и на эти многие части делится.

Резюмируя все эти §§ 1 — 6 и особенно учитывая последний § 6, мы должны выставить по крайней мере три разных типа единства у Прокла: 1) единое само по себе, которое берется без всякого множества и до него и ни в каком множестве не нуждается, — aytoen; 2) единица, или единичность, т. е. такое единое, которое уже объединилось с тем или иным множеством, но само по себе остается простым и неделимым смыслом этого множества, — henas; 3) объединенность, т. е. такое объединение единого и многого, в котором виден не только смысл и принцип известной множественности, но можно перечислить и все входящие в нее отдельные моменты — hēnōmenon.

6 Развиваемое в этом § 8 учение о предшествова-

нии первичного блага тому, что только еще причастно благу, очевидно, есть только частный случай предложенного выше учения об едином и многом, особенно в § 5.

[7] Этот § 13 является резюме и обобщением предыдущих §§ 7 — 12. Именно, в этом отделе трактата сначала выставляются три леммы. Первая лемма говорит о превосходстве продуцирующего (производящего) над продуцированным (производимым) (§ 7). Вторая лемма говорит о превосходстве блага над тем, что причастно благу (§ 8), причем благо оказывается выше даже самодовлеющего, поскольку последнее преисполнено блага, а само благо даже выше всякой преисполненности (§ 10), хотя самодовлеющее, как содержащее свою причину в себе самом, все-таки выше всего несамодовлеющего (§ 9). Третья лемма говорит о необходимости для всего иметь первую причину. На основании этих трех лемм делается вывод о том, что благо, которое все продуцирует (производит) и к которому все стремится, и есть эта первая причина (§ 11). А так как еще раньше того, в §§ 1 — 6, было предложено учение об едином как о начале всего, то теперь становится ясным, что благо и есть это единое (§ 13), отличаясь от последнего только качественным наполнением.

[8] Аргументация этого § 15 неясна потому, что Прокл употребляет здесь некоторые термины весьма своеобразно. Что такое здесь «возвращение к себе»? Прокл хочет сказать, что когда некое А переходит в В, то, оставаясь самим собою, оно будет присутствовать в этом В, и В будет присутствовать в нем. Выйдя из себя, А, таким образом, «возвратилось к себе». Ясно, что под возвращением к себе какого-нибудь А Прокл понимает просто целость этого А в самом себе и со всеми своими частями. С другой стороны, под

«телом» Прокл, очевидно, понимает совсем не то, что понимаем мы. Для нас даже самое примитивное тело уже есть некоторая полнота механических, физических, химических и пр. свойств. Для Прокла же тело есть только чистое и бесформенное становление, в котором каждый новый момент безвозвратно уходит в прошлое, исчезает и не вступает ровно ни в какую связь с еще новыми моментами. Такое «тело», конечно, идет все вперед и вперед, безвозвратно теряя все вновь наступающие моменты, и в этом смысле действительно никак не «возвращается к себе» (ср. § 80). Только имея в виду это весьма своеобразное понимание «возвращения к себе» и «тела», можно уловить смысл этого § 15.

[9] Аргументация этого § 16 не вполне ясна, отчасти ввиду неисправности дошедшего греческого текста. По-видимому, Прокл хочет сказать следующее. Энергия возвращения к самому себе, согласно § 15, бестелесна. Но никакая энергия не существует сама по себе, а существует только как проявление соответствующей сущности. Следовательно, и сущность этой энергии бестелесна. Если же эту бестелесную энергию возвращения связывать с телесной сущностью, то тогда получится, что энергия будет превосходнее сущности, что нелепо с точки зрения общего учения о сущности и энергии. Заметим, кроме того, что греческий термин oysia мы, следуя общему трафарету, переводим как «сущность», чтобы сохранить единство этого перевода по всему трактату. На самом же деле этот термин означает здесь скорее «существование», «бытие».

[10] Этот § 20 содержит самое основное и фундаментальное для всей философии Прокла учение о четырех ипостасях. Можно только пожалеть, что учение это изложено здесь слишком кратко.

Да и место для него выбрано здесь мало подходящее, потому что учение это ожидалось бы или в начале или в конце трактата или в таком его отделе, который трактовал бы о всеобщем разделении бытия.

[11] Последний аргумент этого § 22 выражен у Прокла настолько кратко и неясно, что является для филолога настоящей загадкой. Наше толкование этого текста таково. Если имеется два разных начала и оба претендуют быть первыми, то общим в них являются не их индивидуальные свойства (которые признаны здесь различными), но сама та первичность, которая действительно в них тождественна. Но тогда ясно, что первичным является именно эта тождественная в них первичность, которой оба они причастны, а вовсе не они сами в их собственной индивидуальности.

С первого взгляда может показаться, что в этом § 22 о невозможности двух первых начал Прокл попросту ломится в открытые двери. Однако Прокл занят здесь весьма важным рассуждением, направленным против всякого дуализма, которого всегда было очень много в истории. Были целые религии, признававшие два равноправных начала, доброе и злое. Были философские системы, признававшие полную равноправность духа и материи. Дуалистом является, конечно, и Кант, по которому существует два одинаково первичных принципа, вещи в себе и явления, и между ними нет ничего общего. Против всякого такого дуализма и возражает здесь Прокл, доказывая невозможность равноправного существования двух начал, из которых каждое понимается как первое.

[12] Вводимые здесь в § 23 Проклом впервые греческие термины можно было бы по-русски буквально перевести как «участвуемое» и «неучаст-

вуемое». Но такой перевод был бы несколько непривычным для русского слуха.

[13] Весь этот § 24, и особенно его конец, представляет собою полную аналогию рассуждений Прокла об едином и многом в §§ 1 — 5. А именно, необходимость недопускающего причастности себе и его первичность в сравнении с допускающим ее, а также и первичность допускающего причастность себе в сравнении с причастным доказываются здесь теми же самыми способами, что и необходимость чистого и простого единого, его первичность в сравнении с каждым отдельным и определенным единством и первичность этого последнего в сравнении с причастным ему множеством.

[14] В § 26 и в последующих Прокл употребляет, по-видимому, в одном и том же смысле два термина aitia и aition. Первый обычно переводится вполне точно как «причина». Так везде переводим и мы его. Второй же термин отличается от первого только тем, что он дан в среднем роде прилагательного, а не в женском существительного. Но поскольку мы не заметили у Прокла разницы в употреблении обоих терминов, мы и aition так же переводим как «причина».

[15] Для закрепления своих самых трудных и специфических понятий Прокл употребляет самые обыкновенные и даже, можно сказать, обывательские выражения. Буквальный их перевод производил бы в современных языках очень странное впечатление. Кое-где этим буквальным переводом мы пользуемся. Однако их чрезвычайно узкий и специализированный технический характер, конечно, требовал бы такого же специализированного перевода. Делаем мы это только в тех случаях, где этот специализированный перевод более или менее

установился или хотя бы имеет прецеденты. К числу этих переводов относится и «эманация». Переводить «выступление» или «выхождение» было бы уже чересчур не-философски. Перевод же «эманация» есть не что иное, как использование латинского слова с тем же самым значением. Мы не рискнули переводить «возвращение» как «реверсия», хотя это латинское слово не только является буквальным переводом соответствующего греческого термина, но, как иностранное, как раз обладает терминологическим характером. И не рискнули мы этого сделать потому, что совершенно не имеется для этого прецедентов и пришлось бы создавать еще новый непривычный для русского слуха термин. Слово же «эманация» по-русски достаточно употребительно.

16 Этот § 34 нужно ближайшим образом соединять с § 31. § 31 гласит: от чего эманация по сущности, к тому и возвращение; и § 34 учит: к чему возвращение по природе, из того и была эманация. Ясно, что эти два параграфа друг друга дополняют, причем то, что в § 31 именовалось сущностью, здесь, в § 34, именуется природой, а также и по-прежнему сущностью. Для того же, чтобы яснее представить себе смысл этих двух параграфов, надо, конечно, иметь в виду общее учение Прокла об эманации и возвращении и, в частности, припомнить то, что мы говорили в примечании 8 о возвращении в связи с проблемой целости. Если А эманирует в В по своей сущности и В возвращается к А тоже по своей сущности или природе, то это значит, что А и В представляют собою единое и нерасторжимое целое. Так, с точки зрения Прокла, выходит, что если дом есть нечто целое и все его части существенно объединяются в это определенное целое, то дом как целое «эманирует» к дому как совокупности частей,

а эта совокупность частей дома обязательно «возвращается» к дому как целому. При таком понимании обоих этих параграфов они содержат простейшее учение, затрудненное и осложненное абстрактными теориями и абстрактными терминами.

Требует некоторого пояснения первая половина § 34. Именно третью альтернативу нужно понимать в том смысле, что если В возвращается к А по своей природе, то оно не эманирует из А только в том случае, когда оно эманирует из какого-нибудь не-А; а в таком случае, говорит Прокл, оно и возвращалось бы к этому не-А, а не к А (как это предположено).

17 Разговор об уме в этом параграфе § 34 начинается неожиданно, если иметь в виду только один этот § 34. Если же иметь в виду контекст всего трактата, то здесь нет ровно ничего неожиданного. Конечно, эманация происходит из единого и в единое же совершается и возвращение. Однако, по Проклу, ум есть первое определенное бытие после единого; и будет вполне правильно сказать, что эманация начинается из ума, и возвращение происходит тоже в ум.

18 Хотя аргументация этого § 35 не везде ясная, тем не менее обращаем внимание читателя на большую четкость и расчлененность общего хода этой аргументации. Именно, для доказательства того, что пребывание на месте, эманация и возвращение нерасторжимы, рассматривается целых 6 альтернатив: существует 1) только одно пребывание; 2) только одна эманация; 3) только одно возвращение; 4) пребывание и эманация; 5) пребывание и возвращение; 6) эманация и возвращение. Никаких других комбинаций невозможно и придумать; если все эти 6 случаев ложны, то истиной

остается только нерасторжимая комбинация всех трех ступеней.

[19] Как раньше мы встречали у Прокла термин oysia в значении «бытие», так и «касается сущности» мы употребляем здесь только ради единства перевода во всем трактате. Точный же перевод был бы «бытийно» и «в смысле бытия». Это подтверждается и дальнейшим текстом данного § 39, где вместо этого термина прямо говорится о «бытии». Такое употребление термина oysia у Прокла вообще довольно часто.

[20] В этом § 48 и в последующих под «составным» Прокл понимает то, что устойчиво во времени, а под «имеющим существование в ином» — то, что во времени неустойчиво.

[21] В этих ясных самих по себе §§ 52 — 55 не везде ясна сама последовательность мысли. Прежде всего может представиться непонятным, зачем и по какому поводу Прокл вводит здесь учение о вечном. Чтобы дать себе в этом отчет, необходимо принять во внимание его учение о том, что всякая эманация есть одновременно и возвращение (§ 31) и что все продуцирующее также и остается в самом себе (§ 30). Отсюда вытекает, что самобытное, которое как раз основано на возвращении к себе (§§ 42 — 43), должно сохранять в себе весь пройденный им в эманации путь в едином, цельном и нераздельном виде. Вот это-то и есть, по Проклу, вечность. Другими словами, вечность обязательно связана со становлением и потому является для Прокла такой же необходимой категорией, как и становление, но только это есть становление особого рода. О сущности этого становления Прокл говорит не в своих основных теоремах, но в конце § 53 и особенно в конце § 54, утверждая именно, что вечность есть

становление как целое и неделимое, как собранное в одной точке; и этому противопоставляется время, которое тоже есть становление и в некотором смысле тоже есть вечность, но — взятое в своем развернутом виде, в виде бесконечной линии. Таким образом, положение этих двух категорий в системе Прокла и в системе нашего трактата совершенно ясно. Кроме того, в целях опять-таки систематизации мысли Прокла мы обратили бы особое внимание на § 53, где Прокл применяет к этим обеим категориям свое учение о недопускающем причастности себе, допускающем ее и причастном. У него выходит, что то и другое может быть, во-первых, недопускающим причастности себе, когда и вечность и время берутся сами по себе без тех вещей, которые именно вечны или временны, во-вторых, допускающим причастность себе, когда то и другое берется вместе с вещами, вечными или временными, и, наконец, причастным, когда берутся только самые вещи, вечные или временные (такой универсальной вечной вещью и является космос).

22 Мысль этого § 59 сводится к следующему. Существуют две простоты, идеальная, или смысловая, и материальная. Чем более общим является понятие, тем больше оно охватывает предметов и тем оно проще, а с точки зрения Прокла, тем оно также и лучше. С другой же стороны, находясь в мире материальных вещей и материальной пестроты, мы получаем тем более простые вещи, чем более они являются частными и изолированными. В этом смысле сложная материальная вещь, с точки зрения Прокла, лучше и богаче менее сложной и более элементарной вещи. Эта простота — хуже.

23 Если отдать себе точный отчет в содержании этих §§ 61 — 66, то в них, собственно говоря, не

содержится учение о целом и частях, но они только подготовляют это учение, которое дальше излагается в §§ 67 — 74, и потому могут быть названы леммами этого последнего. См. следующее примечание.

[24] Этот § 67, основной для учения о целом, есть не что иное, как конкретное приложение леммы § 65, подобно тому как этот последний основан на лемме § 53. Другими словами, выдвигаемые здесь три типа целого есть не что иное, как учение о принципе наличного бытия, о наличном бытии и об его атрибутах, а это последнее учение есть результат общего учения о причастности.

[25] Учение в этом § 68 о целости части целого есть частный случай учения о причастности, т. е. частный случай того, что мы имели выше в § 65.

[26] §§ 69 — 72 основываются на леммах из §§ 65, 61 — 64.

[27] Эти два §§ 73 — 74 представляют собою вершину феноменологической четкости и зрелости философии Прокла. Здесь выставляются три последовательные категории — сущее, целое и форма (последний термин звучит маловыразительно в этом русском переводе, потому что термин Прокла «эйдос» указывает, собственно говоря, на наглядно зримую или представляемую смысловую сущность предмета). Сущее — то, что существует само по себе, независимо от нашей точки зрения на его содержание. Целое есть такое сущее, которое берется вместе со своим содержанием и является принципом неделимой объединенности этого последнего. Форма же, или эйдос, есть такой принцип объединенности содержания, который, отбрасывая все случайное и индивидуальное, что имеется в содержании и его частях, является картиной его сущностного упорядочения.

[28] Это exēirētai в § 75, как и в других параграфах exēirēmenon, которое мы переводим «изъято», «изъятое», несомненно, лежит в основе того ходового термина и в средневековой и в новой философии, который звучит как «отвлекать», «отвлеченный», «абстракция», «абстрактный», «абстрагировать». Важно отметить, что это «отвлечение» имеет у Прокла гораздо больше бытийный, чем только логический смысл, почему мы и предпочитаем передавать эти термины как «изымать», «изъятый» и пр.

[29] Очень важная мысль этого § 77 сводится к тому, что потенцию никак нельзя понимать в виде чего-то твердого и неподвижного. Потенция, думает Прокл, есть то же, что энергия, т. е. она также есть обязательно нечто творящее, но только творчество это находится в ней на своей низшей ступени и представляет собою пока еще нечто неразвернутое. В этом смысле совершенно правильно будет сказать, что как потенция происходит из энергии, так и энергия происходит из потенции. Это подтверждается, между прочим, и следующим § 78.

[30] Двоякая потенция становления, о которой Прокл говорит в этом § 79, есть, с одной стороны, потенция того, что находится в становлении и что само по себе может и не становиться, с другой же, потенция самого процесса становления, т. е. того инобытия, в которое погружено то, не становящееся.

[31] В этом § 81 — одна из самых важных установок учения о потенции. Именно, потенция, помимо того, что она есть творческий заряд становления, является еще в самой себе чем-то единым, нераздельным и сплошным, несмотря на то, что порождаемые ею вещи вполне раздельны и расчленены.

[32] Учение этого § 88 о трех типах истинно сущего

в его соотношении с вечностью есть не что иное, как частный случай учения о недопускающем причастности себе, допукающем ее и причастном в § 53.

[33] Греческие термины этого § 89 и других peras и apeiron в русской литературе принято переводить как «предел» и «беспредельное». Этому переводу следуем и мы, не желая нарушать традиции. Тем не менее мы обращаем внимание читателя на то, что точного перевода этих терминов невозможно добиться. В основном здесь имеется в виду проведение контура, или замкнутой линии, на том или другом неопределенном фоне, однако необязательно в чисто физическом смысле. Так, например, всякое число в платонизме и неоплатонизме тоже есть соединение предела и беспредельного. В отношении физических вещей (например, в § 96) эти термины лучше переводить как «конечность» и «бесконечность»: тела конечны, но не бесконечны. Тут имеются в виду просто размеры. Придумать такой русский термин, который бы охватывал все эти и подобные оттенки, очень трудно.

[34] В этом § 93 несомненно намечается нечто вроде современного математического представления об актуальной бесконечности. Покаместь Прокл говорил отдельно о пределе и отдельно о беспредельном, об актуальной бесконечности вполне можно было и не говорить (как, например, в § 91). Но уже там (как, например, § 89), где выставлялось совместное существование предела и беспредельного, вполне возникал вопрос и о способах этой совместности. Здесь же, в § 93, прямо постулируется необходимость этого совмещения и приводятся для него соответствующие доказательства. Бесконечность, хочет сказать Прокл, не обязательно представлять в виде неопределенной множественности,

которая нигде не кончается и которую нельзя исчислить. Бесконечность можно рассматривать и как нечто вполне определенное, вполне точное, зависящее от своего того или иного положения в системе вообще всех мыслимых цельностей. Однако такая бесконечность, которая есть цельность и определенная структура, и называется обычно актуальной бесконечностью.

[35] В этом § 96 о бестелесности бесконечной потенции конечного тела есть неясное выражение. Смысл аргументации следующий. Одна альтернатива: бесконечная потенция конечного тела телесна, но отсюда вытекает, что и само тело бесконечно. Это нелепо, потому что бесконечные размеры не могут быть свойственны тому, что по самой природе своей конечно. Вторая альтернатива: бесконечная потенция конечного тела телесна, но конечное тело все-таки остается конечным. В таком случае, думает Прокл, происходит полный разрыв между телом и его потенцией, потому что конечное тело не может происходить от бесконечной телесной потенции, а эта последняя не может быть потенцией конечного тела. Следовательно, бесконечная потенция конечного тела, говорит Прокл, никак не может быть телесной.

[36] Под мудреной терминологией и мудреным рассуждением этого § 99 кроется очень простая и даже элементарная мысль. Чтобы ее понять, приведем аналогию из математики. Пусть у нас имеется геометрическая прогрессия, знаменателем которой является число 5. Это последнее число есть то, чему, по терминологии Прокла, «причастны» все члены нашей прогрессии, поскольку каждый член появляется только путем известного применения этого знаменателя; и в этом смысле наш знамена-

тель 5 «допускает причастность себе». Однако ничто не мешает рассматривать этот знаменатель 5 просто как число 5, независимо от его роли в данной прогрессии. В таком случае он будет иметь совершенно самостоятельное значение и окажется «недопускающим причастности себе». Прокл в данном параграфе только и хочет сказать, что принцип ряда (наш знаменатель 5) может и должен рассматриваться также и в своей полной самостоятельности; и если он, в свою очередь, от чего-нибудь происходит, то в таком случае он будет уже сам чем-то причастным, но это не будет иметь никакого отношения к данному ряду, потому что для данного ряда важно исключительно только то, что этот принцип ряда есть именно принцип, т. е. что он является, по терминологии Прокла, «нерожденным». Действительно, «рожденность» знаменателя прогрессии (например, то, что он является корнем какого-нибудь уравнения) не имеет ровно никакого отношения к самой прогрессии, для которой он является знаменателем.

37 Аналогичная для этого § 101 мысль доказывается в § 70.

38 Формулировка теоремы этого § 102 указывает на то, что бытие, жизнь и ум, о которых шла речь в предыдущем § 101 и которые вообще имеются в виду во всем отделе трактата §§ 97 — 112, Прокл рассматривает с точки зрения структуры. Именно, каждая из этих категорий имеет для него в данном случае значение предела, а все бесконечно разнообразные субстанции, причастные им, беспредельны. И так как истинно сущее предполагает и предел и беспредельное, то каждая из этих категорий есть только принцип для бесконечного ряда зависящих от нее субстанций.

39 Яснее эти мысли § 103 можно изложить так.

Сущее есть «причина» для жизни и ума; ум «причастен» жизни и сущему; жизнь не есть «причастность» сущему и «причина» для ума. Поэтому и говорится, что в первичном, т. е. в сущем, вторичное и третичное существует «сообразно причине», в третичном же, т. е. в уме, первичное и вторичное — «сообразно причастности», и, наконец, во вторичном, т. е. в жизни, первичное — «сообразно причастности» и третичное — «сообразно причине».

[40] Также и в отношении принципа «все-во-всем», как он развивается в этом § 103, необходимо сказать, что Прокл преследует здесь структурные цели: все существует во всем, но в каждом — специфично, так что сразу получается картина всего в его четкой раздельности и упорядоченности.

[41] Этот § 109, представляющий собою конкретное применение теории рядов в § 108, опять наглядно свидетельствует о том, что сущее, жизнь, ум, душа и тело интересуют Прокла в данном отделе трактата только с точки зрения учения о структуре.

[42] На первый взгляд этот § 110 мало отличается от § 108, почему тут необходимо пояснение. В § 108 мыслилось два ряда, низший и высший, и ставился вопрос о том, как каждый член низшего ряда может общаться с высшим рядом. Ответ гласил: либо через собственную индивидуальность, либо через свою общность со всем рядом. Теперь же, в § 110, эти два ряда, высший и низший, мыслятся непосредственно следующими друг за другом; и ставится вопрос, какие члены низшего ряда ближе к высшему и какие дальше. Ввиду того, что один ряд есть продолжение другого, ответ гласит: то, что выше в низшем ряде, ближе к высшему ряду, а то, что в нем ниже, то дальше от высшего ряда. Ясно, что § 110 есть детализация § 108.

[43] Нетрудно сообразить, что этот § 111 есть конкретизация предыдущего § 110.

[44] Этот маленький § 112 касается огромного вопроса вообще о взаимоотношении высшего и низшего во всем этом диалектическом учении о структуре бесконечности. Выдвигаемый здесь Проклом способ взаимоотношения высшего и низшего сводится к тому, что высшее дает свою форму низшему. Форма здесь, конечно, «эйдос», т. е. наглядно зримый сущностный смысл. Если какое-нибудь А есть сущность с некоторой формой, то это А, отделяя свою форму от своей сущности, передает ее какому-нибудь В. Это В усваивает полученную от А форму и приспособляет ее к своей сущности, образуя тем самым уже новую форму, свою собственную. Эту свою собственную форму В передает далее какому-нибудь С, и это С тоже вносит в полученную от В форму свои видоизменения, для того чтобы опять, оставивши свою сущность при себе, передать свою форму еще дальнейшему и т. д. и т. д. Эта очень важная диалектика структурных связей бесконечности, к сожалению, выражена в этом параграфе очень кратко.

Обращаем внимание читателей на то, что перевод греческого «эйдос» как «форма» есть, конечно, ничего не говорящий суррогат. Как мы уже видели выше, эйдос есть наглядно видимый или мыслимый сущностный смысл вещи. Нам уже известен § 74, согласно которому не всякое целое есть эйдос, но всякий эйдос есть обязательно целое. Это значит, что эйдос есть нечто гораздо более сложное, чем просто целое. Это есть такое расчлененное целое, в котором ясно видны все его отдельные элементы и в котором каждый элемент целого несет на себе само целое. А это значит, что с удалением одного элемента

погибает и все целое. Ясно, что эйдос в таком случае есть не просто целое и не просто форма, но органическое целое, органическая форма, организм. Вот почему теорема этого § 112 говорит нам именно об органическом сращении высшего и низшего, если способ этого сращения формулируется как перенос эйдоса высшего бытия на низшее. К этому необходимо прибавить еще и то, что это учение об организме бытия содержится уже в тех ранних теоремах, где вообще говорилось о пребывании продуцирующего в себе и в то же время о полном переносе его на инобытие (§ 30), а также и о том, что первичная причина ряда наделяет все члены ряда своим отличительным свойством (§ 97).

45 Для понимания этого § 113 необходимо вспомнить § 6, в котором проводилось различение числа как единичности и числа как объединенности. Всякое множество может рассматриваться и с учетом своеобразия каждого входящего в него элемента и с учетом того единого и совершенно неделимого, абсолютно своеобразного целого, каковым является данное множество. Несмотря на составленность из многих элементов, всякое множество может рассматриваться как абсолютная единичность, как некое простое и неделимое качество. По учению Прокла, боги являются именно такими неделимыми единичностями, лежащими в основе всего существующего, подобно тому, как и всякая вещь может и должна быть рассматриваема не только со стороны своих многообразных качеств, но и как нечто единое и неделимое, однокачественное.

46 Этот § 114, выражаясь языком современной логики, совершенно приравнивает объемы двух понятий — единицы (или единичности) и бога. Таким образом, получается, что не только всякий бог

есть единичность, но и не существует никаких таких единичностей, которые не были бы богами.

[47] Этот § 115 сам собой вытекает из § 113, поскольку всякая единичность, не разложимая ни на какую множественность, тем самым является и чем-то выше этой последней, будь то множественность сущего, жизни или ума.

[48] Попросту говоря, смысл этого § 116 сводится к тому, что первоединое есть такая же единичность для всех числовых, т. е. божественных единичностей, какой является каждая из этих последних для подчиненного ей участка множественности.

[49] В этом § 119 удивительна четкость и настойчивость мысли Прокла. Поскольку все существующее есть то, что оно есть, можно было бы, теоретически рассуждая, напирать на это «есть» и находить в богах-числах тоже некоторое «бытие». Вот по этому поводу Прокл и остерегает читателя не находить в богах-числах просто «бытие». С точки зрения бытия прокловские боги-числа есть именно нечто несуществующее. Они сверхсущны, т. е. они суть принципы бытия, а не само бытие.

[50] В этом § 120 необходимо обратить внимание на две мысли. Во-первых, провиденциальная способность богов вводится здесь не в качестве догматического вероучения, но как простой логический вывод из понятия числа как единичности. Ведь если пять единиц составляют вместе пятерку как нечто целое и неделимое, то ясно, что каждая единица, входящая в эту пятерку, уже не рассматривается здесь сама по себе (иначе пятерка рассыпалась бы на пять совершенно дискретных и ничем между собою не связанных единиц, т. е. перестала бы существовать как пятерка); и потому в пятерке, как таковой, уже заложена идея каждой входящей в нее единицы, а

каждая входящая в нее единица уже несет на себе идею пятерки. Это и значит, что пятерка «осуществляет провидение» для каждой входящей в нее единицы. Таким образом, ясно, что здесь перед нами не вероучение, но логика и диалектика чисел. Во-вторых, необходимо обратить внимание на мысль Прокла о том, что провидение существует «прежде ума». Это важно потому, что числа-боги для Прокла вовсе не есть только ум и даже не просто бытие, но самый принцип бытия и его первично организующая сила. Учение о провидении только как о мышлении было для Прокла, выражаясь нашим языком, слишком идеалистично. Желая находить в богах основы самого бытия, а не только мысли, он и их основную деятельность понимает тоже не как мышление, но как то, что организует самое действительность.

[51] Этот § 121 есть прямой вывод из § 113.

[52] В этом § 122 еще яснее применяется тот метод мысли, который мы выше отметили в примеч. 50, т. е. метод логики и диалектики, а не догматического вероучения. Именно, здесь проводится в очень смелой форме идея, которая с первого взгляда противоречит самой сущности учения о богах, т. е. идея о том, что они осуществляют провидение без провидения. Тем не менее, если твердо стоять на позициях логики и диалектики, то Прокл только так и должен рассуждать. Как бы настойчиво ни твердила ему его греческая религия, что боги поступают по своему произволу и капризу, тем не менее, с точки зрения философии Прокла, либо не может быть никаких капризов у богов, либо все их капризы сами суть вечные законы бытия. Поэтому, если под провидением понимать только произвольное, случайное и капризное усмотрение, то по

Проклу, у богов нет и не может быть никакого осуществления провидения. Их провидение может быть только принципом бытия, т. е. основой его вечных законов. Отсюда становится совершенно ясным, насколько Прокл ушел далеко от той конкретной античной религии, которую он с самого начала взялся защищать.

[53] Этот § 124, как и большинство предшествующих параграфов, опять-таки есть прямой вывод из § 113: если всякий бог единичен, т. е. является сверхсущным, то, конечно, и познание им всего вторичного, что от него зависит, тоже сверхсущно. Дальнейшие §§ 125 — 128 тоже суть выводы из § 113.

[54] Развиваемое в этом § 129 учение о божественных телах, душах, умах и единичностях есть не что иное, как конкретное применение учения о богах как единичностях в § 113 к общему учению об уме, жизни и бытии, а также и о теле в §§ 20, 39, 80, 101 и др.

[55] Этот § 130 есть тоже следствие из общего учения Прокла о постепенности перехода от высшего к низшему, например, в §§ 28, 32 и др.

[56] В этом § 131 также важно обратить внимание на два обстоятельства. Во-первых, здесь мы находим ниспровержение обычных натуралистических взглядов на неоплатонизм, когда всю его философию сводят на всякого рода наивные образы — эманацию, истечение, переполнение и пр. На самом же деле все эти образы вовсе не являются наивными и вовсе не являются только образами. Большею частью они здесь суть четко и подробно разработанные философские категории. В частности, это нужно сказать об образе переполнения, который разрабатывается в этом § 131. Обычно думают, что неоплатоническое первоединое творит от переполнения, подобно тому

как жидкость выливается из сосуда в результате его переполнения. Этот образ, взятый сам по себе, конечно, ровно ничего не дает для философии. На самом же деле, как прекрасно показывает этот § 131, единое, не будучи устойчивой, твердой и косной массой, представляет собою как бы некий заряд, как бы некую заряженность, сконденсировавшую в себе всякую возможную действительность, заряженность всегда динамическую, всегда становящуюся, всегда готовую излиться в инобытие и оформиться, вечно возникающий зародыш сущего. Это есть неустанная и неугомонная подвижность глубочайшего принципа всего бытия, не имеющая никакого начала и никакого конца. Математики очень хорошо понимают и формулируют эту идею вечного процесса в своих учениях о бесконечно малом. Прокл, не зная методов нашего математического анализа, на свой манер вполне достаточно характеризует единое как принцип вечного становления. Это-то и значит, что оно «переполнено» и что оно вечно «изливается» в инобытие. Таким образом, «переполнение», во-первых, не есть тут только образ, и, во-вторых, в основе своей оно есть принцип вечного становления, залегающего в последних основах действительности и бытия, становления, конечно, не чувственного, но смыслового, принцип становления и возникновения самой сущности.

57 Проще говоря, согласно этому § 132, все бытие, во-первых, непрерывно и неразличимо, так что все точки его слиты и все оно есть один сплошной и неразрывный континуум; а во-вторых, все бытие раздельно, состоит из прерывных точек, определенным образом расположенных, так что оно и прерывно и непрерывно сразу и одновременно. Здесь опять-таки чисто математическая интуиция, еще не облада-

ющая математическим аппаратом и пока только обладающая аппаратом логических категорий (поскольку современная математика очень хорошо умеет конструировать, например, прямую и как континуум и как бесконечность разнородных, но вполне определенных прерывных точек).

[58] Этот § 133 есть конкретное применение учения о благе в §§ 7 — 13 к учению о богах-числах как единичностях в § 113.

[59] В этом § 134 так же настойчиво и так же четко выдвигается то превосходство всякого бога над мышлением, о котором Прокл говорил в § 119 и которое мы подчеркнули в примечании 49. Оказывается, что даже когда бог является умом, даже и в этом случае, в основе своей, он действует вовсе не как ум, но как провидение, т. е. как энергия, как бытие, как творческая сила бытия.

[60] Не совсем ясную мысль этого § 137 мы понимаем так. Единое, обнимая все единичности, продуцирует всякое бытие вообще и бытие просто. Единичность же есть нечто более сложное и в этом смысле более конкретное, чем единое, и потому оно продуцирует и бытие более сложное и более конкретное. Ясно поэтому, что всякая единичность может продуцировать что-нибудь только совместно с более общим единым.

[61] Короче говоря, согласно этому § 138, сущее потому является первым после единичностей, что оно есть просто первое их наполнение, подобно тому как и в новейшей логике качество и количество являются ближайше связанными одна с другой категориями, поскольку количество есть только форма, а качество есть то, чем эта форма наполняется.

[62] Этот § 139 есть применение общего учения о субстанциях в § 20 к учению о богах. При этом важно

отметить бесстрашную последовательность этого применения, поскольку богам оказываются свойственными не только единичность, сущее, жизнь, ум и душа, но также и тело.

[63] Этот § 142 есть развитие учения в § 124, как это последнее есть частный случай учения в § 113.

[64] Этот § 143 есть только конкретизация предыдущего § 142.

[65] Развиваемое в этом § 144 учение о зависимости распорядка бытия от распорядка в богах-числах есть конкретизация общего учения о богах-числах как единичностях (§ 113), благе (§ 114), мере (§ 117) и провидении (§ 120) сущего.

[66] Учение этого § 145 надо рассматривать в связи с учением § 30 о пребывании продуцированного в продуцирующем и об одновременном выхождении из него, а также в связи с учением § 97 об уделении высшими членами ряда своего отличительного свойства низшим членам.

[67] Этот § 146 есть конкретизация общего учения о круговращении бытия в § 33.

[68] В этом § 148 подчеркиваем учение о структурности всякого божественного распорядка, поскольку его единство фиксируется в его начале, в его середине и в его конце. Единство, которое выявляет само себя одинаковым образом как в своем начале, так и в своей середине и в своем конце, есть не просто единое, но и целое; целое же, в котором ясна связь всех его частей с ним самим, есть структурное целое.

[69] В этом § 149 развивается мысль чрезвычайно важная для всей философии Прокла, а именно идея актуальной бесконечности: всякое множество определено, ограничено, измерено числами. Мы бы сказали, выражаясь современным математическим языком, что, по Проклу, всякое множество есть

вполне упорядоченное множество. Аналогичную мысль Прокл развивает в §§ 93, 152, 159 и 179.

70 В этом § 150 — обычная мысль Прокла о постепенности убывания высшего (например, § 28, 32, 130 и др.).

71 В этом § 151 обращаем внимание на то, что термины «отчий» и «отец» отнюдь не имеют никакого морфологического смысла, поскольку Прокл дает чисто логическое раскрытие соответствующего понятия. «Отчее» для него есть в каждом разряде его благо; и благо, как мы уже много раз убедились, тоже не имеет у Прокла никакого ни мифологического, ни даже морального смысла. «Отчее» и «благо» в богах есть у Прокла просто его единичность, т. е. то или иное множество, данное в своем неделимом единстве, как созидательный принцип данной множественности. В связи именно с этим Прокл в дальнейшем и заговаривает как о нерушимости этого созидательного принципа среди его созданий (§ 152), так и об идее совершенства, входящей в этот принцип (§ 153), равно и об устроении бытия, осуществляемом через этот принцип (§ 157).

72 См. следующее примечание.

73 Относительно § 154 об охране, § 156 об охране и чистоте и § 158 о чистоте, возвращении и возведении необходимо сказать, что у Прокла это не является простым нагромождением тех или иных свойств всякого божественного разряда, но вполне продуманной их системой и даже некоторой их своеобразной архитектоникой. А именно, все высшее изъято из низшего и возводится к еще более высокому. Следовательно, все высшее обладает чистотой и возводительной силой. Но все высшее также и содержится в самом себе, пребывает в собственных пределах. Следовательно, пребывание в

себе соединяется и с чистотой и с возведением. Пребывание в себе плюс чистота есть то, что Прокл называет охраной, а пребывание в себе плюс возведение есть то, что Прокл называет возвращением, возвратительным началом.

[74] В этом § 159 очень важно отметить то, что предел и беспредельное Прокл не только противопоставляет как две противоположные категории, но и мыслит себе их непрерывный переход друг в друга, так что беспредельное мыслится здесь тоже в виде некоей формы, а именно в виде формы беспредельности. Другими словами, Прокл мыслит и беспредельное в виде некоего вполне упорядоченного множества. Заметим, что и в современной математике континуум не есть просто пустота или какая-то дыра, о которой нечего сказать, но тоже некоего рода множество с вполне определенной, хотя и совершенно специфической структурой.

[75] Будет понятнее, если мы изложим этот § 161 следующим образом, переводя терминологию Прокла на язык современного философского сознания. Сущее, или бытие, как мы видели выше, в § 138 (примечание 61), вообще говоря, является, по Проклу, первым наполнением единичностей, т. е. чисел, т. е. количества. Оно поэтому также и выше всякого ума, не конструируется им, не есть для него предмет его мышления и вообще не нуждается ни в каком уме. Тут Прокл является последовательным и весьма настойчивым объективистом-реалистом. Однако ум тоже существует. И поскольку все сущее тем или иным образом является предметом для мышления, постольку оно есть и умопостигаемое, т. е. объект для ума. А так как это бытие универсально, то и охватывающий его ум тоже универсален. Другими словами, бытие и ум есть одно и то же, т. е.

в уме имеется субъект и объект. Поскольку бытие есть объект, оно умопостигаемо; поскольку же оно есть субъект, оно есть ум. Этим путем Прокл хочет совместить объективность бытия и полную его независимость от ума с умом и мышлением как тоже универсальными категориями. Однако самая эта терминология «субъект» и «объект» как и вообще отсутствует в античной философии, так не свойственна и философии Прокла.

[76] В связи с этими §§ 162 и 163 необходимо указать на своеобразие и непереводимость двух обычных в философии Прокла терминов noētos и noeros. Первый из этих терминов переводится, впрочем, довольно легко, поскольку суффикс этого прилагательного вполне ясно указывает на предмет действия, обозначаемого данным прилагательным. Точный перевод этого термина — «мыслимый», или «умопостигаемый». Мы предпочли последний перевод. Но термин noeros перевести в точном виде очень трудно, поскольку суффикс данного прилагательного не имеет твердо установленного значения и употребляется в разных смыслах. Мы думаем, что здесь возможны переводы «мыслительный», «умственный» и «мыслящий»; и, по-нашему, здесь всегда имеется в виду противопоставление мыслящего субъекта мыслимому объекту. С другой стороны, поскольку «мыслящий» точно по-гречески — nooyn (и этот термин тоже отнюдь не чужд Проклу), то noeros не есть просто «мыслящий», но, вероятно, «мыслящий» в более общем смысле, т. е. скорее «способный мыслить», «мыслительный», «обладающий мышлением» и т. п.

[77] Этот трудный § 167 можно пояснить следующим образом. Речь идет тут об отношении между мыслящим и мыслимым или между мышлением и

предметом мышления. Это отношение, учит Прокл, не есть отношение двух дискретных и ничем между собою не связанных областей. Если мышление и мыслимое действительно и всерьез находятся одно вне другого и соприкасаются между собой только внешне и механически, то никакого мышления, по Проклу, не может и возникнуть. Необходимо, чтобы обе эти области создавали друг друга и развивались друг в друга; иными словами, необходимо, чтобы одно содержало здесь в себе элементы другого, было созидающим принципом для другого. Мышление создает само свой предмет в своем собственном процессе; а мыслимый предмет является принципом и основой для соответствующего ему мышления. Одно тут, как говорит Прокл, является фактором другого. Иначе говоря, вся действительность есть некий объект, и вся же она есть некий субъект; вся она, взятая в целом, есть то, что мыслится или может мыслиться; и вся она есть тот субъект, который мыслит или может мыслить. Поэтому, утверждая, что ум мыслит только сам себя, Прокл нисколько не впадает в солипсизм, поскольку ум этот у него есть само же бытие и вся действительность, взятая со стороны имманентно присущего ей мышления и сознания. Точно так же, когда он отличает мыслимое само по себе от мыслимого в уме, он нисколько не впадает в агностицизм, поскольку мыслимое само в себе каждый момент готово стать и становится мыслимым для конкретного ума. Дальнейшее разъяснение этого вопроса Прокл дает в следующем § 168.

Кроме полного и всестороннего тождества мышления и бытия Прокл рассматривает в этом же параграфе еще две возможности: ту, когда мышление мыслит низшее себя, и ту, когда оно мыслит высшее

себя. Когда оно мыслит низшее себя, то это значит, что оно познает в этом низшем тот или иной отпечаток или идею высшего, поскольку все, что существует, имеет некий смысл, а этот смысл есть уже нечто высшее. Следовательно, мышление низшего есть не что иное, как вид мышления высших предметов. Но и мышление низшего и мышление высшего возможно только тогда, когда мышление одновременно мыслит и само себя, потому что в противном случае отношение между мыслящим и мыслимым было бы внешним и механическим, а не мыслительным. Поэтому необходимо сделать вывод, что какое бы ни было мышление, оно всегда так или иначе, в той или иной степени независимо ни от какого своего предмета, всегда должно быть и мышлением самого себя. Правда, в полной и абсолютной степени это свойственно только мышлению высочайшему и абсолютному; всякое же другое мышление одновременно мыслит и себя само и высшее себя, как было доказано.

[78] Этот § 168 есть только уточнение предыдущего § 167, поскольку, если мышление и бытие тождественны, то, мысля бытие, мышление мыслит и само себя как сущее, т. е. мыслит самый факт существования самого себя и процесс своего мышления.

[79] Попросту говоря, в этом § 169 мыслящее есть бытие, или сущность ума, мыслимое есть потенция ума, и само мышление есть энергия ума. Поскольку мышление, мыслящее и мыслимое, согласно предыдущему § 168, есть одно и то же, постольку в вечном уме одинаково вечно существует и его сущность, и его потенция, и его энергия.

[80] Первая мысль этого § 170 вполне понятна и ясна из предыдущих §§ 168 — 169: поскольку мышление и бытие есть одно и то же, то они друг друга

охватывают; и ум, таким образом, мыслит все бытие сразу; но вторая мысль этого параграфа уже менее ясна. Действительно, что значит тезис: недопускающий причастности себе ум все мыслит просто? Недопускающий причастности себе ум — это значит ум без всякого дробления и дифференциации, ум цельный, ум сам по себе. Такой ум, как и всякий ум вообще, мыслит все бытие сразу. Однако, будучи недифференцированным, он мыслит недифференцированно также и это «все». Он не останавливается ни на каком отдельном элементе этого «всего», а мыслит все его элементы одинаково и сразу. Другое дело — ум, допускающий причастность себе, т. е. ум в каком-нибудь отношении разделенный или частичный. Хотя он, как и всякий ум вообще, тоже мыслит все сразу, но в этом «всем» он уже останавливается на отдельных его элементах и рассматривает одни из этих элементов преимущественно перед другими. Правда, все рассматриваемые им элементы общего и всего необходимым образом несут на себе печать и отражение этого общего и всего, ибо иначе ум здесь не мыслил бы все сразу, т. е. не был бы умом. И тем не менее в его мышлении общего и всего, т. е. всеобщего, всегда преобладает тот или иной элемент всеобщего, в свете которого рассматривается и это всеобщее, через призму которого и рассматривается это всеобщее. Так нужно понимать учение Прокла о том, что допускающие причастность себе умы рассматривают все единично. Яснее было бы сказать, что частичные умы рассматривают всеобщее и, как умы, не могут его не рассматривать, но в то же время всегда рассматривают его через призму того или иного единичного. Для такого ума всеобщее всегда дается только в свете того или иного единичного.

81 Смысл этого § 173 такой. Сущность ума есть

мышление, т. е. он обладает «мыслительной сущностью». Но ум тождествен сам себе во всем. Значит, в нем нет ничего, кроме мышления. Но тогда что бы ни существовало вне ума, оно для него тоже дано только мыслительно, т. е. в мышлении. Так, предшествующее уму — выше ума, но в уме оно дано только мыслительно. И точно так же чувственное — после ума; и тем не менее в уме оно дано только мыслительно, только в процессе мышления и как продукт мышления.

82 Проще говоря, этот § 174 гласит: мышление и бытие тождественны; но бытие есть деятельность и творчество; следовательно, и мышление есть творчество.

83 Смысл этого § 175 сводится к следующему. Ум проявляет себя в мышлении и без мышления не существует. Мышление же есть всегда некоторый переход от одного к другому, т. е. некоторого рода деятельность, энергия. Следовательно, ум есть энергия. Однако ум, взятый отвлеченно, т. е. в виде системы научных теорем, сам по себе вполне неподвижен; и, значит, для того чтобы быть подвижным и быть энергией, он должен рассматриваться в свете чего-нибудь другого, уже подвижного и энергийного. Такое подвижное и такая энергия возможны в двух видах. Либо это есть тот или иной отрезок времени; но тогда такое подвижное не будет адекватно уму, который охватывает все и мыслит все сразу (§ 170) и не сможет быть причастным ему непосредственно. Либо это подвижное есть все время, взятое во всем своем вечном протекании без начала и без конца. Такое подвижное будет уже вполне соразмерно уму; и мышление ума, охватывая такое вечное время, само станет вечностью, но уже умственной, мыслительной. Следовательно, если ум

есть нечто мыслящее, то он по необходимости рассматривается в свете причастности ему бесконечной сущности с бесконечной энергией.

[84] Идея этого § 177 заключается уже в §§ 70 и 170.

[85] В этом § 179 мы находим самый простой и самый замечательный аргумент Прокла об актуальной бесконечности. Именно, Прокл учит, что бесконечность ни в каком отношении не сравнима ни с чем конечным. Мы можем сколько угодно прибавлять единиц и вообще конечных величин к бесконечности, и она от этого нисколько не увеличится, поскольку она уже и без того больше всего. Но точно так же мы можем сколько угодно и отнимать те или иные конечные величины от бесконечности, и она нисколько от этого не уменьшится, поскольку, не имея конца, она также и неистощима. Эта ее независимость от конечных операций делает ее, во-первых, чем-то качественно иным, а, во-вторых, это ее качество есть нечто вполне определенное, не уходящее в пустую бесформенность никогда не кончающихся прибавлений и вычитаний, но всегда устойчивое и данное раз навсегда. Эту особенность бесконечного числа Прокл и называет «пределом», «предельностью» или «определенностью». А то, что здесь речь идет именно о бесконечном числе, явствует из того, что Прокл говорит здесь о «мыслительном» числе. Ведь, по Проклу, ум есть вечность и бесконечность, поскольку он мыслит все сразу (§ 170); и, следовательно, все, что находится в уме, тоже бесконечно. Об актуальной бесконечности ср. §§ 93, 152, 159.

[86] Этот § 180 представляет собой аналогию для § 170, поскольку там и здесь развивается идея об общем (цельном) и частичном в уме по преломлению общего через частичное.

87 Эту неясную аргументацию в § 188 мы понимаем так. Душа есть принцип одушевления и оживления и относится к уму и знанию как одна из категорий этой области; одушевленное же и живое еще не есть сама жизнь, а является тем, что только еще получает жизнь и одушевление. Отсюда ясно, что душа не может быть только чем-то живым и только чем-то одушевленным, но должна быть и самой жизнью. Живое находится в вечном становлении и нигде не останавливается, нигде не возвращается к себе, чтобы сопоставить себя с собою же и тем самым быть познанием. Только жизнь есть познание, потому что жизнь есть самостоятельная и в самой себе подвижная субстанция, постоянно встречающаяся сама с собой, себя с собой сравнивающая и потому себя самое познающая. Слова «способное познавать, как таковое, есть живое» мы понимаем в том смысле, что не всякое живое есть и познающее, но что познающим является только то живое, которое берется как таковое, т. е. с исключением всего неживого и при отождествлении с самой жизнью (другими словами, выражение «как таковое» мы относим не к «способному познавать», но к «живому»; иначе получается противоречие и бессмыслица, поскольку только что говорилось, что живое само по себе еще не есть познающее).

88 Яснее эту аргументацию § 188 нужно изложить так. Жизнь, взятая как принцип одушевления, как само понятие и категория одушевления, есть нечто неподвижное и неодушевленное, подобно тому как понятие огня само по себе вовсе не жжется, хотя самый огонь и жжется. Но тогда, очевидно, душа не может быть только жизнью, потому что душа есть также и живое существо, а не просто отвлеченный принцип живого существа, не просто понятие или

категория одушевления. В этом случае душа, как взятая отвлеченно, была бы лишена всяких процессов жизни и не допускала бы причастности себе, как говорит Прокл. Следовательно, душа есть жизнь не только как принцип одушевления чего-нибудь неживого, но и как само живое, возникшее в результате применения этого принципа.

[89] В этом § 196 обращаем внимание на материалистическую тенденцию в учении Прокла о душе. Оказывается, что душа, как принцип одушевления, всегда нуждается в том, что она одушевляла бы; и если бы при ней не было того, что она одушевляет, то ей нечего было бы и одушевлять, т. е. она не была бы одушевлением, не была бы, значит, и душой. Но если так, то это означает, что душа немыслима без тела, что при ней всегда существует адекватное ей тело. При этом, если душа бессмертна, то и находящееся при ней тело тоже бессмертно. А если смертное тело погибает и умирает, а бессмертная душа остается, то это означает, по Проклу, только то, что душа, перейдя из земного существования в другое, оставляет свое земное тело и получает другое тело, соответствующее ее новому состоянию. Таким образом, тело никогда не погибает, а только трансформируется из одного состояния в другое соответственно состояниям души. Это учение Прокла свидетельствует о том, насколько оно далеко от спиритуализма западноевропейской метафизики.

[90] Этот § 197 есть применение теории, развиваемой в § 103, к учению о душе.

[91] В этом § 198 соответствующий греческий термин мы переводим «кругообороты», «кругооборотами». Поскольку речь идет о вечном движении в ограниченных пространствах, которое в силу этого должно всегда возвращаться к пройденным точкам,

можно говорить и попросту о «периодическом» движении.

[92] Этот § 199 есть конкретизация предыдущего § 198.

[93] Этот § 201 есть конкретизация §§ 182 — 183 и, особенно, §§ 184 — 185.

[94] Этот § 202 вытекает из § 185.

[95] Этот § 203 есть вывод из § 62.

[96] Этот § 204 есть вывод из предыдущего § 203.

[97] Учение этого § 205 о взаимоотношении носителей души, параллельном взаимоотношению самих душ, очевидно, есть вывод из § 196 об адекватном соответствии всякого тела одушевляющей его душе.

[98] Этот § 206 необходимо связывать с учением в § 198 о периодичности всякого движения, которое, с одной стороны, является вечным, а с другой, происходит в ограниченном пространстве.

[99] В этом § 207 не нужно смущаться тем, что так называемый «носитель души» (который есть, конечно, не что иное, как ее тело) сотворен «неподвижной причиной». Мы уже отметили выше в примечании 89, что типов тела существует бесконечное количество в зависимости от бесконечного количества состояний души. Поэтому, если речь идет о неизменном носителе души, то это означает только то, что тут перед нами особый тип тела, а именно тот, который соответствует вечной и неизменной сущности души, но не те типы тела, которые соответствуют тем или иным ее частичным существованиям и перевоплощениям.

[100] Этот § 208 предполагает, что какое бы тело ни было свойственно данному состоянию души, при ней всегда остается то ее вечное, неделимое и нематериальное тело, которое свойственно ее вечной

и неизменной сущности. Подобно тому как душа, переходя в становление и в то или иное перевоплощение, в основе своей остается самой собой (в силу чего она и может вновь возвратиться к своему вечному состоянию), подобно этому и тело души, становясь то более, то менее грубым и, переходя через бесконечные типы материальности и телесности, в основе своей остается всегда тем неизменным и нематериальным, тем неделимым, которое соответствует такой же неизменной, неделимой и нематериальной сущности его души.

101 И этот § 209 есть только развитие общего учения о вечном теле души в § 196.

102 Этот § 210 свидетельствует о том, что, как бы отвлеченно Прокл ни представлял себе вечное и неизменное тело души, оно все же для него есть некоторая вполне определенная фигура и вполне определенный образ, пусть не чувственный, но все же совершенно конкретный и даже пластический. Этим подтверждается та материалистическая тенденция в учении Прокла о душе, которую мы отметили выше в примечании 89.

103 В этом § 211 нужно учесть весьма четкую диалектическую мысль Прокла. Именно, Прокл здесь доказывает, что два состояния души отнюдь не означают того, что должны возникнуть две разные души и что, если душа ниспала из своего вечного состояния в земное, она еще не распалась на два разных существа, из которых одно осталось на небе, а другое опустилось на землю. По Проклу, тут перед нами одна и только одна, совершенно единственная душа; если она находится на земле, то она находится здесь именно как таковая, т. е. совершенно целиком. И если она взошла на небо, то опять-таки совершенно целиком. Если же при таких перевопло-

щениях вместо одной души возникло бы несколько разных душ, то тогда нельзя было бы и говорить о перевоплощениях, поскольку при разных перевоплощениях должно быть то, что именно перевоплощается, и именно одним и тем же, несмотря на множество типов существования.

ПЛАН И СОДЕРЖАНИЕ ТРАКТАТА

На основании проведенного выше анализа трактата в целом и по частям мы можем сейчас предложить детально разработанный план трактата с той целью, чтобы читатель мог в кратчайшее время обозреть весь трактат, не пропуская его деталей. В предыдущем мы уже не раз могли убедиться, что по внешнему виду наш трактат представляет собою беспорядочное нагромождение 211 весьма трудных и запутанных параграфов. Разобраться во всем этом материале, отделить в нем главное от неглавного, определить ведущие мысли и установить отделы и подотделы — это работа очень трудная и местами мучительно долгая. Мы, однако, решили предложить читателю этот план, не считаясь ни с какими трудностями и ни с какой затратой времени. Метод его составления очень простой: мы формулируем каждый параграф в виде одной небольшой темы и объединяем эти темы в логически осмысленные отделы и подотделы.

Нечего и говорить о том, что подобного рода план отнюдь не представляет собой чего-нибудь единственного, окончательного и не допускающего никаких возражений. Философия Прокла настолько сложна и трудна, что для ее изложения могут и должны быть привлечены самые разнообразные подходы и самые разнообразные точки зрения. В зависимости от этого,

конечно, будет меняться и характер плана нашего трактата. Можно, по-видимому, формулировать отдельные параграфы трактата, и можно брать их в самых разнообразных комбинациях. Мы преследуем только единственную цель — облегчить освоение этого трудного трактата для тех, кто приступает к нему впервые и кто хотел бы поскорее представить себе его содержание. Несомненно, кто будет самостоятельно исследовать Прокла, найдет возможным и нужным комбинировать параграфы этого трактата по-иному и даже по-иному формулировать тематику каждого из них. Только имея в виду эти предварительные цели и только желая облегчить работу для тех, кто будет специально заниматься Проклом, мы и сочли возможным предложить этот план в его теперешнем виде.

I

ЕДИНОЕ И МНОГОЕ (1 — 112)

А. Единое и многое в их статике (1 — 6). Всякое множество причастно единству (1); и то, что становится единым, становится им по своей причастности ему (3). Поэтому всякое множество и едино и не едино (2) и вторичнее единого (5); а чистое единое ни в каком случае не сводимо на объединенность и множество (4) и является их внутренним принципом и неделимой единичностью (6).

Б. Единое и многое в их динамическом взаимопереходе (7 — 39).

1. *Общая динамическая картина* (7 — 13). Так как единое есть то, что все продуцирует (производит) и к чему все стремится, то оно есть благо, и благо

есть единое (13). А так как все должно иметь первую причину (11) и первая причина есть продуцирующее, которое выше продуцируемого (7), как и благо выше причастного ему (8) и даже самодовлеющего (10), хотя последнее и выше несамодовлеющего (9), то начало и причина всего и есть благо (12).

2. *Диалектика динамического взаимоотношения единого и многого* (14 — 35).

а) От высшего к низшему (14 — 22). Все сущее или неподвижно, или самодвижно, или движимо иным (14). Первая причина, как ни от чего не зависящая, может быть только самодвижной, т. е. она должна возвращаться к самой себе (17); а то, что возвращается к самому себе, т. е. везде сохраняет свою целость, бестелесно и по своему смыслу (15), и по своему бытию (16). Кроме того, и по своему содержанию первично сущее сохраняет у себя все то, что оно дает иному (18), и это иное обладает тем, что находится в первичном (19). Поэтому всякий момент в первопричине является монадой, единообразно организующей данную область бытия (21), и эта монада для данной области бытия единственная (22). Основных областей бытия — четыре: тело, душа, ум и единое (20).

б) От низшего к высшему (23 — 24). Низшее получает свое бытие и свой смысл по причастности высшему, допускающему причастность себе; но недопускающее причастности себе выше самого допускающего ее (24), порождая его и будучи его принципом (23).

в) Взаимоотношение единого и многого как вечное круговращение (25 — 35). Первичное и совершенное бытие продуцирует вторичное в подражание единому (25), т. е. вследствие своей преисполненности (27), в то же

время остается в самом себе (26), причем эманация происходит при помощи уподобления вторичного первичному (29) в той или иной степени (28). Поскольку, однако, все продуцирующее вообще и остается в себе, и эманирует (30), а эманирующее по сущности возвращается (31), и возвращающееся эманировало (34), то эманация и возвращение образуют общую цикличную энергию (33), и пребывание, эманация и возвращение образуют в системе продуцирования нерасторжимое единство (35).

3. *Сводная динамическая картина* (36 — 39). В результате этого круговращения образуется, с одной стороны, одинаковость пути эманации и возвращения (38), с другой же — бесконечная иерархия нисхождения (36) и восхождения по пути совершенства (37). Одно из самых существенных разделений пути этого круговращения есть разделение на бытие, жизнь и познание (39).

В. Единое и многое в их органическом сращении (40 — 74).

1. *Учение о субстанциальности, или самобытном и вечном* (40 — 55).

а) Самобытное (40 — 47). Самобытно то, что возвращается к самому себе (43); и то, что возвращается к самому себе, самобытно (42), и возвращающееся по энергии обязательно возвращается и по сущности (44). Самобытное, кроме того, как причина самого себя предполагается тем, что находит свою причину в ином (40). Оно поэтому есть сущее само по себе (41), нерожденное (45) и неуничтожимое (46), неделимое и простое (47).

б) Самобытное и вечное (48 — 51). Все самобытное вечно (48) и изъято из измеряемого временем по сущности (51), потому что измеряемое

временем есть становление, возникновение (50) и распадается на части то менее, то более быстро (48), что никак не соответствует самобытному.

в) Вечность и время (52 — 55). Если же остановиться на этих двух категориях более специально, то вечность и время существуют 1) сами по себе, как то, что выше всякой причастности им, 2) как допускающие причастность себе, т. е. как то, что находится в причастном, и, наконец, 3) как причастные, т. е. как те вещи, которые им причастны (53). Поэтому не только вечность есть нечто целое (52), но и время может быть целым, как и нецелым (55), и оба они, и вечность и время, есть мера для соответствующих отдельных вечностей и времен (54). Отсюда и учение о целом и частях.

2. *Учение о структуре или о целом и частях в связи с понятием причины* (56 — 74).

а) Причина и целое (56 — 60). Первичные причины раньше (57), сильнее (56) и проще (58) результатов этих причин, откуда получается некая иерархия цельностей (59 — 60).

б) Необходимые леммы (61 — 66). Превосходство неделимых потенций над делимыми (61), большая близость к единому и бóльшая мощность количественно меньших потенций (62). Прирожденная причастность и случайная причастность сущего (63) и чисел (64). Принцип наличности, наличность и внешнее свойство наличности (65). Каждое в отношении другого — либо целое, либо часть, либо тождественное, либо различное (66).

в) Основные теоремы (67 — 74). Цельность — либо до частей, либо из всех частей, либо в отдельных частях (67). Целое до частей есть целое как принцип, предшествующий всему частичному (70) и дающий ему субстрат (71), как и субстрат в

низшем создается высшим и более цельным (72); целое из частей предполагает целое как таковое, без частей (69), и целое в частях есть часть целого из частей (68). Не всякое сущее есть целое, но всякое целое есть сущее (73), не всякое целое есть форма (эйдос), но всякая форма есть целое (74).

Г. Результат органического сращения единого и многого — актуальная бесконечность («акт» — латинский перевод греческого «энергия») (75 — 112).

1. *Потенция и энергия* (75 — 83). Взявши причину в ее отвлечении от результата причины (75) и в ее действии только своим же собственным неизменным бытием (76), когда она, являясь бестелесной и возвращающейся к себе, оказывается предметом раздельной причастности для инобытия (82), мы получаем потенцию как единый и нераздельный в себе принцип становления (81), такой же творческий, как и сама энергия, но пока еще неразвернутый, в виде момента самой энергии (78, 77), и бестелесный (80), так что во всяком становлении кроме потенции самого процесса становления обязательно присутствует и потенция того, что становится (79). Познание есть тоже одна из таких творческих потенций (83).

2. *Предел и беспредельное* (84 — 96). Предел и беспредельное, поскольку и то и другое значат нечто, существуют в известном смысле раздельно (90), так что потенции, могущие быть и предельными и беспредельными (91), восходят или к пределу самому по себе, или к беспредельности самой по себе (92). Однако истинно сущее состоит и из предела и из беспредельного (89), и потому оно обязательно обладает бесконечной потенцией (86). А так как вечно сущее тоже есть сущее, хотя не все сущее есть вечное (87 — 88), то и вечное тоже обладает

беспредельной потенцией (84), как и вечно становящееся (85), хотя не всякая беспредельность есть вечность (94). Отсюда следует, что всякая беспредельная потенция сама по себе вполне определенна, т. е. является актуальной бесконечностью (93), а потому даже в телах является бестелесной (96), составляя бесконечную иерархию бесконечностей (95). В дальнейшем рассматриваются из нее основные девять типов бесконечности.

3. *Структура бесконечности* (97 — 112).

а) Общая теория рядов (97 — 100). Принцип ряда имеет самостоятельное значение и может рассматриваться независимо от более высоких принципов (99), в то время как члены ряда зависят от него, а сам он фактически зависит от более высокого, чем он (100). Принцип ряда сообщает всем членам ряда определенные свойства (97), будучи отделенным и в то же время не отделенным от членов ряда (98).

б) Девять типов бесконечности (101 — 103). Исходя из тройного деления всей сферы ума на сущее, жизнь и ум в узком смысле слова, мы это же самое деление повторяем в каждой из этих трех областей (103). Кроме того, все эти девять сфер являются принципами и предметами соответствующих типов причастности (101), являясь пределами для беспредельной причастности им инобытия (102).

в) Дальнейшее расширение возможных типов бесконечности (104 — 107). Именно, привлекая всю сферу инобытия и становления, так или иначе причастного сущему, жизни и уму, мы получаем прежде всего вечность, и по сущности и по энергии (104) связанную с сущим, а затем и бессмертие, связанное с жизнью, причем все бессмертное вечно, но не все вечное бессмертно

(105), и еще среднее между вечностью и временем (106), где уже причастно возникновение, или становление (107). (Здесь Прокл мог бы прибавить, что существует и чистое становление, которое тоже есть бесконечность; но он здесь об этом не говорит, так как занят анализом типов актуальной бесконечности, а не анализом потенциальной бесконечности).

г) Взаимоотношения рядов (108—112). Причастность каждого члена данного ряда высшему ряду через свою индивидуальность или через принцип своего ряда — вообще (108) и в применении к уму, душе и телесной природе (109). Первичное в данном ряде непосредственно причастно выше расположенному ряду, но это не обязательно для всех членов низшего ряда, — вообще (110) и в применении к уму, душе и телесной природе (111). Общий же метод соотношения рядов между собою и отдельных членов между собою заключается в том, что высшее дает низшему свою форму (112).

II

ЧИСЛА ИЛИ БОГИ (113 — 159)

А. Определение числа (113 — 116). Число занимает среднее место между единым и умом, являясь единицей (единичностью) (113), совершенной-в-себе (114), превышающей даже все три сферы универсального ума, т. е. сущее, жизнь и ум в узком смысле (115), но допускающей причастность себе всего, кроме единого (116).

Б. Боги в их отношении к зависимым от них сферам инобытия (117 — 150).

1. *Общее отношение к инобытию* (117 — 125). Всякий бог есть мера для сущего (117). Но так как отличительные свойства богов сверхсущны (118), как и их благость (119), потенция и знание (121), то, обладая первичным провидением (120), они и осуществляют провидение для всего, и провидение их изъято из всего (122), а также они и непознаваемы для всего и познаваемы (123), и эманируют и остаются в себе (125) и познают все, но в высшем смысле (124).

2. *Отношение к инобытию в зависимости от иерархии внутри самих богов* (126 — 136). Хотя божественное просто, первично и самодовлеюще (127), все-таки оно иерархийно в зависимости от той или иной близости к единому (126); т. е. в нем есть свое первичное и вторичное и особенная значимость первичного (130); да и каждый бог в отдельности в себе неоднороден, — мысля как ум и осуществляя провидение как бог (134). И несмотря на самостоятельность в смысле энергии (131), все разряды богов находятся в опосредствованной взаимозависимости (132), и среди них существует иерархия единства и благости (133). Поэтому и боги являются предметом причастности для инобытия то непосредственно, то в той или иной мере опосредствованно (128), и существует целая иерархия зависимостей от них, — в уме, в душе и в теле (129), так что сколько допускающих причастность себе единиц — богов, столько и родов сущего (135), и сколько в них ступеней универсальности, столько же и в причастном (136).

3. *Иерархия бытия от единого через богов к материи и круговращение этой иерархии* (137 — 150). Всякое множество божественных единиц численно ограничено (149), объединяясь с самим

собою в своем начале, середине и конце (148). Действуя совместно с единым (137), эти упорядоченные внутри себя распорядки богов изливают свои отличительные свойства сначала на сущее (138) и в дальнейшем вплоть до земли (140) и даже до материи вообще (139), так что все сущее только повторяет собою распорядки богов (144), и боги отдают свои отличительные свойства всем более скудным родам (145). Бóльшая же скудность бытия образуется не самими богами, которые при всем присутствуют одинаково, но в силу разного присутствия самого инобытия (142), имеющего возможность избегать богов (143) и не принимать всех их потенций (150). А так как всякое провидение богов и пребывает в себе и сочетается с низшими богами (141), то вершины низших божественных устроений примыкают к низинам высших устроений (147) и концы эманаций уподобляются своим началам, образуя вечное круговращение (146).

В. Классификация богов (151 — 159). Будучи соединением беспредельности и предела, боги в разной степени предельны и беспредельны (159). Выше всего боги отчие (151), функции которых — порождать бытие (152); дальше следуют боги живородящие, порождающие жизнь, являясь в то же время и породительными, хотя не все породительные суть животворящие (155); и затем боги формообразующие, или демиургические (157). Все это — параллельно основному делению на бытие, жизнь и ум. Но так как совершенство есть особый фактор богов (153), то возможно также деление богов на богов охранительных (154), очистительных (156) и возводительных (158).

III

УМ (160 — 181)

А. Определение и отграничение ума сверху и снизу (160 — 166). Ум есть истинно сущее, т. е. первая ступень после чисел — богов, причем это есть наивысшая сторона в уме или мыслимое, т. е. ум как объект (162). Ум божественный, единый по виду и совершенный, который продуцирует все (160), поскольку и само истинное сущее божественно и не допускает причастности себе (161). Этот ум, рассматриваемый снизу, т. е. от себя самого, как причастный числам, есть другая ступень ума, или мыслящее, ум как субъект (163). От этого двоякого ума отличается душа, которая причастна тем же божественным числам, является надмировой (164) и причастна самому уму, который может и не допускать причастности себе (166). От ума отличается также и тело, которое при той же причастности является внутримировым (165).

Б. Тождественное себе различие ума (167 — 176).

1. *В отношении субъекта и объекта ума* (167 — 171). Так как ум есть неделимая сущность (171) и содержит в вечности и сущность, и потенцию, и энергию (169), то первичный ум мыслит только себя самого, хотя вторичные умы мыслят не только себя, но и предшествующее им (167) и притом всякий ум энергийно знает факт своего мышления (168). Точно так же первичный ум мыслит все сразу во всей всеобщности и простоте, вторичные же умы мыслят все порознь (170).

2. *В отношении мышления и творчества* (172 — 174). Мысля то, что́ до него, и то, что́ после него

(173), существуя ближе всего к вечному и будучи основателем всего неизменного (172), ум все творит только одним своим мышлением, и мышление его есть творчество (174).

3. В *отношении взаимосвязи объектов мышления* (175 — 176). Так как все объекты ума являются для него предметом мышления и по своей сущности, и по своей энергии (175), то все мыслительные формы находятся одна в другой и одна вне другой (176).

В. Иерархия ума в отношении его универсальности (177 — 181). Хотя всякое мыслительное число само в себе определенно (179), отличаясь как субъект от ума просто божественного как от объекта, т. е. от мыслимых объектов ума (181), тем не менее существует разная универсальность умов в зависимости от разной универсальности мыслимых ими форм (177), способных давать существование вечным объектам мысли (178). Поэтому существуют умы и их объекты универсальные, или всеобщие, и наряду с ними умы и их объекты частные (частичные), или индивидуальные (180).

IV

ДУША (182 — 211)

А. Типы души (182 — 185). Различаются души божественные (182), души ума и изменяющиеся (184, 183), причем первые суть боги в душевном смысле, вторые — вечные спутники богов и третьи — временные спутники богов (185).

Б. Определение и свойства души (186 — 197). Занимая среднее положение между неделимым и телесно делимым (190) и получая существование

непосредственно от ума (193), она есть бестелесная сущность (186), негибнущая и неуничтожимая (187), которая есть сразу и сама жизнь и живое (188) и потому жива от самой себя (189). Отсюда вытекает, далее, что она, с одной стороны, обладает всеми формами, которыми обладает первичный ум (194), а значит, она есть также и все вещи, чувственные — в виде образца, умопостигаемые — в виде образа (195); с другой же стороны, как предмет причастности для низшего, она имеет с вечной сущностью временную энергию (191) и, несмотря на свою принадлежность вечно сущему, — связанность с первой рождаемостью (192). Точно так же она пользуется телом, но это ее тело вечно (196). Другими словами, она содержит в себе перешедшие в рождение все три основные сферы ума, — бытие, жизнь и ум в узком смысле, — причем каждая из этих сфер отражает в ней на себе и две другие сферы (197).

В. Круговращение душ (198 — 200). Так как вечное движение в ограниченном пространстве может быть только кругообразным (190), то пребывающая в мире душа находится в постоянном круговращении (199), которое измеряется временем (200).

Г. Иерархия душ (201 — 204). Далее возобновляется учение о типах душ, но с упором на иерархийность. Различаются души: божественные, осуществляющие провидение для мира как боги; мыслительные, которые все познают; как зависимые от богов, движущие телами (201). Средние из них, вечные спутники богов, скуднее первых и богаче третьих (202). Чем потенция душ сильнее, тем меньше их количество; и чем она слабее, тем их

больше (203); этим и определяется и главенство одних душ над другими (204).

Д. Носитель души (205 — 211). Так как всякая частичная душа нисходит в становление и восходит к сущему (206), и притом совершенно целиком (211), то, с одной стороны, ее носитель сотворен неподвижной причиной (207), нематериален, неделим и не подвержен действиям (208); а с другой стороны, он нисходит в низшую материальность (209), и в нем меняется самый тип его телесности, когда его сродные ей фигура и величина деформируются (210). Поэтому существует полная параллель между взаимоотношением частичной души с ее первоистоком и взаимоотношением их носителей (205).

А. А. Тахо-Годи

ГИМНИЧЕСКАЯ ПОЭЗИЯ ПРОКЛА

Грандиозное философское наследие Прокла наряду с его «Комментариями» к сочинениям Платона («Государство», «Тимей» и др.) включает также и опыт гимнической поэзии, свидетельство преданности Прокла языческой вере отцов. Остаться язычником было не так просто во времена, когда уже стали традицией вселенские соборы (в 325 г. — I Никейский собор), вырабатывавшие христианскую догматику, и когда писал свою знаменитую «Исповедь» Августин, язычник, ставший епископом Гиппонским (умер в 430 г. в дни юности Прокла).

До нас дошло семь небольших гимнов в форме гексаметра, в которых тонкость философской мысли органично переплетается с патетикой провидца, проникающего в глубины космического бытия. Прокл, прославившийся как завершитель всей истории античного неоплатонизма, разработавший сложнейшую по диалектике и логике систему философско-мифологических категорий, был поэтом, верящим в то, что сама поэзия есть результат божественного вдохновения.

Гимны, по свидетельству Марина, слагались Проклом ночью и записывались утром, поэзии философ был привержен в течение всей жизни, так что даже в семидесятилетнем возрасте он слагал песнопения, читал стихи Орфея и написал к ним подробный комментарий. Прокл считал своими покровителями Афину и Аполлона, объединяя тем самым мудрость философии и поэтического искусства. Вот почему и в таких сложнейших его сочинениях, как «Комментарии» к Платону, вполне заметны эстетические тенденции [1].

Но вот что особенно важно. В гимнической поэзии Прокла «ученая», изысканная манера, характерная вообще для его эпохи, неразрывна с «искренним» и «личным» чувством философа.

Принимая во внимание настойчиво выдвигаемый, но достаточно не разработанный исследователями тезис о личностном характере гимнографии Прокла, нельзя не остановиться в первую очередь на выразительных свидетельствах биографического плана, хотя и определенным образом заостренных и явно идеализированных, как это положено для любого жизнеописания, а особенно для похвального слова, каким является сочинение Марина, ученика и биографа Прокла.

Марин создает идеальный портрет философа, образцового в единстве своей внутренней и внешней красоты, в своей калокагатии, который сроднился с высшей истиной, справедливостью, мужеством, умеренностью, добротой и обладал необычной восприимчивостью, редкой силой памяти, чуждался

---

[1] См.: *Тахо-Годи А. А.* Эстетические тенденции в Комментариях Прокла к платоновскому «Тимею»//Эстетика и жизнь. М., 1977. № 5. С. 270 — 295.

неизящного и грубого. Отсюда особое почтение Прокла к богине Афине, явившейся ему во сне и призвавшей его заняться философией, а также к Аполлону Мусагету, способствовавшему Проклу быть «первым во всех науках» (6), чему помогло также явление Телесфора-Свершителя или самого Зевса в облике светоносного юноши (7). Являлись философу и светоносные призраки Гекаты, способствуя его мантическому дару. Его возлюбили Асклепий, Пан и Великая Матерь богов. В молодые годы, еще до занятий философией, Прокл усердно занимался у грамматика Ориона и особенно увлекался риторикой (8), без чего тогда немыслимо было быть поэтом. Восприимчивость Прокла, «ясность умозрения», «бессонные труды и заботы» в изучении Платона привели к тому, что уже к 28 годам он написал «блестящие и полные учености» комментарии к платоновскому «Тимею» (13). Афина и Аполлон, философия и поэзия, неизменно сопровождают Прокла. Неудивительно, что он обращается к богам с песнопениями, славословит эллинских и чужеземных богов (17, 19), умеряет боли и недуги гимнами богам, которые пели его ученики, причем сам он, будучи тяжко больным, подсказывал поющим слова гимнов и Орфеевых стихов (20), толковал оракулы, в сорок лет дважды произнес провидческие стихи о своей собственной судьбе (28) и даже сочинил себе эпитафию (36).

В гимнах мысль философа движется от наиобщего представления о космосе и космической жизни в Гелиосе-Аполлоне (гимн I) к вполне единичным, конкретным ее проявлениям в других богах. Эйдос, или форма, избранная Проклом, не просто дань гимнической традиции. Тяготы бытия, страсти «оматерьяленного» мира являются реальным пово-

дом к созданию гимнов с вполне жизненной картиной взаимоотношений философа и его высоких покровителей. Действующие лица гимнов — сам Прокл и боги, которые вполне отвечают и потребностям мифотворчества эпохи, и личным чувствам Прокла.

Изучая гимнографию Прокла, мы не можем не учитывать характерной для его теории триадичности, когда каждая категория мирового бытия рассматривается философом как определенный элемент триады, пронизывающей сверху донизу всю иерархийность этого бытия. Триада состоит из следующих элементов. Первый элемент — пребывание в себе (monē), неделимое единство, общее начало. Второй элемент — выступление из себя, эманация (proodos), переход во множественное, материальное начало. Третий элемент — возвращение в себя (epistrophē), в единство из множественности, то есть состояние единораздельного эйдоса. Эта триадичность свойственна единому, уму и мировой душе, ею пронизан весь мифологический мир философских сочинений и гимнов Прокла.

В гимнах мифологическая триада Прокла, основанная на умной светоносной демиургии (Гелиос-Аполлон), умном светоносном знании (Афина), умной светоносной красоте (Афродита), становится триадой повторяющихся гимнических восхвалений.

Философская гимнография поддерживалась и практикой философских школ, когда совместные трапезы и празднества нуждались в своей, объединяющей учителя и учеников, высокой поэзии, что можно было заметить на примере известного гимна к Зевсу стоика Клеанфа. Гимнические опыты Прокла — это размышления человека, углубленного

в науку, нашедшего в ней единственный смысл жизни и просящего о помощи богов, покровительствующих философским умозрениям.

Гимны Прокла, дошедшие полностью, посвящены Гелиосу (I), Афродите (II), Музам (III), всем богам (IV), ликийской Афродите (V), Гекате и Янусу (VI), многомудрой Афине (VII). От гимна к Дионису (VIII) дошел фрагмент в виде одной строки.

Выбор божественных адресатов в гимнах указывает на стремление возвести отдельные части бытия к мировому целому. Этот очевидный универсализм конца античности особенно заметен в том, что в гимнах отсутствует Зевс и все его функции переданы Гелиосу, объединяющему в себе демиургическую мощь Зевса, Аполлона и солнца. Гимны I, III, IV, VI, VII представляют определенное единство, не нарушаемое появлением Гекаты и Януса, так как Гекате были присущи издревле и благодетельные функции (охота, пастушество, общественная деятельность человека; *Гесиод*, Теогония 421 — 452), а Янус — двуликое и даже четырехликое божество, следящее за внутренней и внешней упорядоченностью государства, держатель ключей 365 дней, типичное божество Римской империи, гражданином которой был Прокл. Гимны к Афродите (II и V) воспевают небесную и земную любовь, ведущую к свету и очищению.

Сама тема просветления, восхождения к светоносному источнику очищения теснейшим образом переплетается с развитием мысли философа, стремящегося к чистому знанию. Поэтому в гимнах воспевается и восхваляется светоносная демиургия, мысль и красота. В этом отношении замечателен гимн I к Солнцу (Гелиосу).

Если представить себе общее целое и отдельные частности этого гимна, то эстетический образ

законченного в себе бытия, пребывающего в вечном вращении, станет вполне очевидным.

Гелиос, великий демиургический титан, податель света и обладатель умного огня, является центром космоса. Прокл недаром считает пребывание Гелиоса в главной точке сферы «срединным». Седалище, или трон, Гелиоса находится над эфиром, а само демиургическое солнце владеет «светоносным кругом» в виде сердцевины, или сердца космоса (I 6), что по сравнению с классической традицией (где в центре космоса Гестия) является новшеством.

Итак, солнечный круг занимает срединное место в сферическом космосе, являясь его сердцевиной. Однако само солнце находится в непрестанном движении, так как бег солнечной колесницы вечно возвращается на свои круги.

Идея вращающегося в себе «умного огня» (I 1, ср. аристотелевский перводвигатель) влечет за собой круговые движения планет вокруг Солнца, причем эти планеты, как выразительно говорит Прокл, ведут хороводы (I 9), и эти хороводы, то есть шествие по кругу, тоже не имеют завершения, они «неутомимые», как и бег солнечной колесницы. Но сами планеты, в свою очередь, «опоясаны» вечноцветущими огнями солнца, то есть они вечно горят уделяемым им жаром Гелиоса. Солнечный бог мыслится также в огненном венце, «огневенчанным».

Кроме хороводов планет в космосе водят также хороводы и Мойры, богини судьбы, хотя перед солнечной мощью даже они «изменяют нить неизбежной судьбы».

Если средоточием универсума является Солнце, то вся сферическая картина «широкого» космоса дополняется еще представлением о некоей противопоставленной друг другу целостности высоты и

глубины этого мира. В надэфирных высях находятся светлые чертоги Солнца, откуда с высоты изливается «ток гармонии» на «телесные миры».

Если исходить из того, что «телесный» есть не что иное, как «материальный» (hylē — «материя, вещество»), то вполне очевидно, что такой мир должен находиться столь же далеко в глубине от средоточия космоса, сколь высоко находятся огненные эфирные выси. Именно это противопоставление имеет в виду Прокл, когда «телесный» оказывается у него в оппозиции к «огненному» и «эфирному» как тончайшей нематериальной субстанции.

В гимне I космическому солнечному уму, пребывающему в надэфирных высях, соответствует «пучина» (I 29) человеческой плотской жизни, «чистому свету» противоположен «мрак ядовитый» (I 40). Так, если огненный солнечный круг светит над миром (ср. *Эсхил.* Прометей прикованный 91: «всевидящий круг солнца»; *Гом, гимны* XXX I 9: «Гелиос, страшно взирающий очами»), то так же взирает на мир и «быстрое око» Дики, «что взором своим проникает повсюду» (I 37).

Человеку, погруженному в житейскую пучину, угрожают хоровод Мойр и принадлежащие Мойрам веретена, нити которых вращаются в зависимости от круговых движений звезд.

Итак, в гимне I Прокла дается внушительная картина всеобщего кругового движения универсума. В этом движении всегда есть возврат к себе, что свидетельствует о вечности и нестарении космоса, а также создается мировое равновесие, поддерживаемое срединным положением в сердце космоса Солнца, изливающего из источника жизни ток гармонии на все миры, в том числе и на дольний мир. Отсюда — и надежда на спасение человека, которо-

му угрожают хоровод Мойр, вращение их веретен и быстрый глаз Дики.

В гимнах исконное противопоставление света и мрака особенно развито и подчеркнуто. Земная, материальная жизнь есть не что иное, как «обители мрака» (IV 3). Здесь — «туман» (IV 6), «ужасные» страдания (VII 46), иссиня-черная тьма, охватывающая род людей (VI 10), зло болезней и грехов (VI 5, VII 37), безобразие (V 14), леденящий холод волн человеческого рода (IV 10 — 11 ; I 20), возмездие за грехи (IV 12; VII 41). Тьма и мрак соседствуют здесь с представлением о «пучине» (I 29) и «бездне» жизни (III 3), о глубинах смерти и потоке забвения (IV 8).

Но над мрачным ущельем человеческого бытия боги, будучи вождями пресветлой мудрости (IV 13), зажигают возводящий ввысь огонь (IV 2). В надэфирных высях мчится Солнце, титан в колеснице с золотыми поводьями, Афина посылает чистый молнийный свет (VII 31), Гефест — огненный супруг Афродиты (V 5 — 6).

Этот божественный свет чист и священен. Он не имеет ничего общего с мрачным огнем, которым пылает земная материя, так же как бездна человеческой греховной жизни не имеет ничего общего с представлением об источнике бытия, который находится во власти богов (I 2 — 3; II 2; VII 2), с представлениями о токе гармонии, который изливает на мир Гелиос (I 3 — 4), или с представлением о том, как Пэан наполняет гармонией космос (I 23) и живородящие брызги посылаются на землю хороводами планет (I 9).

Отметим еще один интересный художественно-философский образ в гимнах Прокла — образ души, странствующей по миру.

Души и род человеческий изображаются Проклом

«блуждающими» по земле (III 3; IV 10 — 11; VII 32). Они «ниспали» на берег рождений (III 9), «упавши» в волны холодного человеческого рода (IV 10 — 11). Они «устали» на путях странствий (V 11 — 12), попали в мрачное ущелье жизни (IV), отягчены злыми болезнями (VI 5). Душа здесь то плывет по жизни с помощью Афины, посылающей тихие ветры (VII 47), то мечтает о счастливой пристани (VI 11 — 12; VII 32), ибо кормчими мудрости являются боги (IV 1), которые, и это очень характерно для Прокла, именно с помощью света книжного знания рассеивают туман заблуждений (IV 5 — 6). Здесь же — душа в виде путника, стремящегося по тропе, несущей его ввысь (IV 14), взыскующего сияющего «пути» жизни, который указуют боги (VI 8). Боги «влекут» души людей, пробуждая и очищая их таинствами (VI 7), а «стрекалами» страстей заставляя человека жаждать «озаренных» огнем небесных чертогов (II 5 — 6). Богиня Афина открывает перед человеком «врата» (pylēnas, VII 7), через которые пролегает божественная тропа мудрости. Итак, душа, как усталый путник, по крутой тропе поднимается к воротам знания и, как блуждающий мореплаватель, достигает, наконец, счастливой пристани вечной жизни.

Этот образ многострадального путника восходит к одному из своих архетипов, а именно к гомеровскому Одиссею, не раз интерпретированному философской традицией, идущей от софистов и киников через стоицизм к неоплатонизму.

Знаменитое толкование Гомера Порфирием в трактате «О пещере нимф» завершается образом Одиссея-странника, который «освобождается от чувственной жизни ... то борясь со страстями, то завораживая и обманывая их и всячески изменяясь сообразно с ними, чтобы, сбросив рубища, низверг-

нуть страсти, не избавляясь попросту от страданий» (О пещере нимф 35) [1].

В гимнах (и это следует особенно подчеркнуть) на символической картине горестной судьбы человеческого рода и отдельного человека покоится отблеск какой-то личной заинтересованности философа-поэта, интимности, неясной тоски — тех чувств, что являют читателю особый жизненный философский и теургический опыт самого Прокла. Здесь, внутри этой космической целостности, с ее оправданной гармонией света и мрака надэфирных высей и бездн земного бытия, вполне ощутимо личностное начало.

Гимны Прокла написаны в духе сокровенных размышлений, и хотя и принадлежат к установившейся жанровой форме, они заметно ее модифицируют, отказываясь и от широты эпической нарративности гомеровских гимнов, и от замкнутости мистериальных славословий орфических гимнов. Перед нами непосредственно-жизненная коммуникация поэта и адресата гимнов, напоминающая лирический диалог, не укладывающийся в рамки общепринятой гимнической традиции. Можно сказать, что философские гимны Прокла не являются только прославлением божества, но самую существенную их черту составляет личная просьба поэта.

В гимне I поэт просит Аполлона-Гелиоса очистить от всякого греха или заблуждения, избавить от скверны, позора, погибели, ниспослать душе чистый свет, рассеять мрак, одарить здоровьем, славой, благочестием и счастьем, спасти от карающих

---

[1] *Порфирий.* О пещере нимф. Пер. А. А. Тахо-Годи//*Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Последние века. М., 1988. Ч. II. С. 383 — 394.

богинь. Здесь все просьбы поэта соответствуют катартическим, очистительным функциям Аполлона-Солнца и не являются случайными. Аполлон-Гелиос очищает от любой скверны, даруя тем самым духовное и физическое здоровье, что и составляет счастье поэта как служителя муз.

В гимне VII Афина оказывается дарователем чистого света, мудрости, любви и силы, крепкого здоровья. Среди таких обычных житейских даров, как спокойствие, дети, брак, слава, счастье, радость, есть характерные для Афины и необходимые для поэта: сила противостояния врагам, убедительность речи, гибкий ум и, что особенно важно, первенство в собрании или совете народа.

Таким образом, в гимнах I и VII очистительные и укрепляющие мудрость функции Гелиоса и Афины налицо и обращение Прокла к обоим великим богам вполне целенаправленно и осмысленно.

В гимне II «К Афродите» поэт просит направить его на правильный путь жизни, избавить от недозволенных желаний. В гимне V «К Афродите Ликийской» Прокл вспоминает о том, что и сам он по крови ликиец, то есть родня богини. А это дает ему возможность просить Афродиту вознести его душу от стыда к великой красоте, избегая губительного жала страсти.

Итак, скромные просьбы поэта в обоих гимнах связаны с обретением красоты и уходом от губительных страстей, что вполне соответствует дарам небесной Афродиты, которой, как это видно из текста гимна, на родине поэта была воздвигнута статуя и которая заботилась о крепком потомстве ликийских граждан.

В гимне III «К музам» и в гимне VI «К Гекате и Янусу» поэт жаждет достичь «света» и молит спасти

его от рода людей «безбожных» (III 12). Вероятно, Прокл имеет в виду непросвещенных, а значит, охваченных темными страстями людей. Но не исключена возможность и того, что под этим темным и не боящимся богов родом людей следует понимать христиан, враждебных языческому философу.

Не является исключением и гимн IV — «Общий гимн к богам», где вообще отсутствует традиционная композиция и где вступительная инвокация сразу же смыкается с молитвенной просьбой поэта в духе личностного обращения. Здесь также поиски света и таинств, даруемых богами, покровителями светлой мудрости, но здесь же и страх перед блужданием в волнах «холодного рода» и перед «житейскими узами».

Через все гимны Прокла, как видим, проходит страстная мольба, свидетельствующая о его высоких духовных запросах. Поэт приемлет, правда, умеренность и законные радости брака, с детьми, счастьем, славой и благополучием, но если говорить в житейском плане, то для него явно предпочтительнее общественная функция подателя благих советов в собрании народа.

Просьбы эти в основном духовного плана, в то время как и в гомеровских, и в орфических гимнах, и у Каллимаха просьбы, ограничиваясь несколькими заключительными стихами, представляют собой почти одинаковый набор житейских общедоступных благ.

В этом смысле характерны следующие композиционные соотношения размеров каждого гимна и личных молений Прокла.

Гимн I «К Солнцу» соответствует VII «К Афине». Просьба поэта занимает в I — 18 стихов из 50, в VII — 21 стих из 52.

Гимн II «К Афродите» соотносится с V «К Афродите Ликийской». В гимне II (21 стих) мольба занимает 8 стихов, соответственно в V из 15 стихов — 4.

Гимн III «К музам» соотносится с VI «К Гекате и Янусу». В каждом просьба занимает соответственно 8 стихов из 17 и 9 из 15, причем в последнем 3 начальных и замыкающих стиха — хайретизмы, так что мольба заключена в середине гимна.

Гимн IV «Общий гимн к богам» — сердцевина гимнического ряда, и здесь все 15 стихов представляют собой просьбу поэта.

В центре рассматриваемых гимнов оказывается не столько божество, сколько человек, умоляющий своих высоких покровителей о достижении тихой пристани жизни, света знания, об очищении от страстей и житейской суеты, об укреплении веры в древние мифы и мудрость книг, о даровании силы для борьбы с врагами и для участия в делах народа.

Прокл в своих гимнах рисует художественную структуру универсума как вечного, нестареющего, равновесного, воплотившего в себе красоту, сопричастную уму, осуществляющего в себе надежду человека на приобщение к источнику жизни. В поэзии Прокла ощущается незнакомое классике стремление конца античности к охвату целостности всей космической жизни, сердцем которой является Солнце, и вместе с тем к необычайно личностному ее пониманию, к познанию самого себя через вдохновенное созерцание мирового бытия, где отдельного слабого человека надежно охраняют, ведут по жизни и приводят к свету мудрые боги. Отсюда то единство интеллектуальности и интимности, углубленного логического продумывания и безотчетного вдохновения, которое характерно для

философской поэзии Прокла и для художественной специфики его гимнов. Заметим, что гимны Прокла вообще, а особенно гимн Афине, представляют собой любопытный синкретизм позднего язычества и христианства. В нем, по словам А. Ф. Лосева, «на первом плане мотивы несчастной земной доли человека, смиренного покаяния, просьб о спасении, мотивы надежды на будущий век и благодатную помощь богини, велемудрой и со светлым ликом» [1].

Анализ космологии в гимнах Прокла, употребление развитой символики (свет, огонь, влага, путь, странничество и т. д.), системы образов, демонстрирующей разную степень предметной выразительности, подтверждают стремление Прокла к органическому введению художественных элементов в философское размышление без заостренного противопоставления двух сторон творчества — научной и поэтической.

* * *

Перевод выполнен по изданию: Procli Hymni/Ed. E. Vogt//Klassische Philologische Studien. 1957. Hf. 18.

---

[1] *Лосев А. Ф.* Олимпийская мифология в ее социально-историческом развитии//Ученые записки МГПИ им. В. И. Ленина. М., 1953. Т. 72. С. 96 — 97.

Прокл

П 78 Первоосновы теологии; Гимны: Пер. с древнегреч. Сост. А. А. Тахо-Годи. — М.: Издательская группа «Прогресс», VIA, 1993. — 319 с.

П $\frac{0301000000-124}{006(01)-93}$ КБ−41−8−92 **ББК 87.3**

Прокл

ПЕРВООСНОВЫ ТЕОЛОГИИ

Редактор *О. Ю. Бойцова*
Художник *В. К. Кузнецов*
Художественный редактор *В. Д. Пузанков*
Технический редактор *Т. И. Юрова*

ИБ № 19641

Сдано в набор 28.12.92. Подписано в печать 12.05.93. Формат 70 × 100/32. Бумага офсетная. Гарнитура Тип-таймс. Печать офсетная. Усл. печ. л. 13,00. Усл. кр. отт. 13,22. Уч. изд. л. 13,37. Тираж 10 000 экз. Заказ № 1760. Изд. № 48894.

А/О «Издательская группа „Прогресс"»
119847, Москва, Зубовский бульвар, 17

Московская типография № 7 Министерства печати и информации Российской Федерации.
121019, Москва, пер. Аксакова, 13.